B
3323
R495
L6
GTU
Storage

THE
SANDFORD FLEMING
LIBRARY

Die Logik des Prädikats

und das

Problem der Ontologie

Von

HEINRICH RICKERT

HEIDELBERG 1930
CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
Verlags-Nr. 2211

B
3323
.R495
L6

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL
SANDFORD FLEMING LIBRARY

Paul Hensel

zum

siebzigsten Geburtstag

44914

Vorrede.

Der Inhalt der vorliegenden Schrift ist einem größeren Gedankenzusammenhang entnommen, mit dessen Ausarbeitung ich bereits während des Krieges begonnen habe, und den ich als Ganzes in den noch ausstehenden Bänden meines „Systems der Philosophie" zu veröffentlichen hoffe. Da ein Autor in einer Vorrede auch von sich selbst sprechen darf, möchte ich, besonders um den Lesern, die meine bereits gedruckten Schriften kennen, den Zugang zu den neuen Ausführungen zu erleichtern, ein paar Worte sowohl über das Verhältnis dieser Abhandlung zu der geplanten Fortsetzung meines „Systems" als auch zu meinen früheren Arbeiten sagen.

Was ich hier darstelle, steht sachlich in enger Verbindung mit Studien, die seit dem Jahre 1923 in der Zeitschrift „Logos" erschienen sind. Dabei kommen „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare", „Vom Anfang der Philosophie", und besonders „Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik" (I und II) in Betracht. Der Inhalt dieser Abhandlungen gehört in den zweiten Teil meines „Systems". Dieser Teil soll zuerst die allgemeine Grundlegung einer Philosophie des kontemplativen Lebens geben, dann die Umrisse einer Philosophie der Wissenschaft, hierauf die einer Philosophie der Kunst und endlich die einer Philosophie des religiösen Lebens, soweit es kontemplativ ist. Die Ausführungen über die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie fallen fast durchweg in das Gebiet der „Wissenschaftslehre", streifen jedoch im IX. und X. Abschnitt auch das Gebiet der religiösen Kontemplation, da ich nicht glaube, daß die Probleme der Ontologie, wenigstens soweit sie in einem genau zu bestimmenden Sinn „metaphysisch" sind, sich von den Problemen der Religion ganz trennen lassen.

Selbstverständlich sollen die Gedanken, die hier vorliegen, osweit in sich abgeschlossen sein, daß sie für sich verständlich sind. Aber es ist gut, wenn man beim Lesen immer daran denkt, daß sie einem größeren Zusammenhang entstammen, und daher manche Frage nur bis zu einem bestimmten Punkt verfolgt werden konnte, so daß die sachlich geforderte weitere Erörterung abgebrochen werden mußte. In der endgültigen Darstellung will ich das, was ich hier als Lehre von den „Denkformen" im Unterschied von den „Erkenntnisformen" behandle, und was man „formale Logik" zu nennen pflegt, als allgemeine Denklehre darstellen, und darauf eine allgemeine Erkenntnislehre oder „transzendentale Logik" folgen lassen, die es mit den Problemen des gegenständlichen Denkens oder des Erkennens der Welt zu tun hat. Denken und Erkennen sind scharf zu scheiden. Erst an die zwei allgemeinen Teile der theoretischen Philosophie als Wahrheitslehre kann sich dann die besondere Erkenntnistheorie als Wissenschaftslehre anschließen. Die Theorie vom Erkennen der Welt oder die „transzendentale Logik" läßt sich aber von dem, was ich Ontologie, d. h. Lehre vom Sein der Welt nenne, nicht loslösen.

Damit ist die Stellung des vorliegenden kleinen Teils meiner Philosophie zu dem größeren Ganzen, dem er zugehört, wenigstens angedeutet. Der Zusammenhang ist wesentlich, weil ich in allem Philosophieren, das nicht zum Ganzen, d. h. zum System strebt, nur eine Zerfalls- und Verfallserscheinung im eigentlichen Sinne des Wortes erblicken kann. Mit Gedankenfragmenten kommt man dem Sein der „Welt" nicht näher. Ist die Welt das Ganze des Seienden, dann muß auch das Denken über dies Ganze versuchen, alle seine Teile wenigstens zu einem Ganzen zusammenzuschließen, und ein solches Erkenntnis-Ganzes nennt man ein „System". Die Ausreden, die von philosophisch unproduktiven oder antiphilosophischen Köpfen ersonnen worden sind, um die schlichte Wahrheit, daß die Wissenschaft vom Weltganzen ein Gedankenganzes sein muß, zu verschleiern, haben mit Wissenschaft nichts zu tun, mögen sie auch noch so „geistreich" und noch so „zeitgemäß" sein.

Sodann ein paar Bemerkungen über die Stellung der vorliegenden Ausführungen zu dem, was in meinen früheren Büchern über Erkennen und Sein der Welt steht.

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, (1896 bis 1902, 5. Aufl. 1929) kommen dabei nur insofern in Betracht,

als der in die dritte Auflage (1921) eingefügte Abschnitt über „die irrealen Sinngebilde und das historische Verstehen", dessen Grundgedanke vorher nur angedeutet war, sich besonders dazu eignet, klarzumachen, was ein „irreales Sinngebilde" ist. Dieser Begriff spielt auch in der Logik, wie ich sie verstehe, und zumal in dieser Abhandlung eine entscheidende Rolle.

Wesentlich enger sind die Beziehungen der vorliegenden Schrift zum ersten Teil meines „Systems der Philosophie" (1921). Die hier gegebene Subjekts-Prädikats-Theorie entstammt denselben Gedankengängen wie die dort entwickelte Lehre „vom theoretischen Gegenstand überhaupt". Sie steht im zweiten und dritten Kapitel der „Allgemeinen Grundlegung". Wer die dort gegebenen Ausführungen kennt, wird den Zusammenhang bald merken. Er kann hier in Kürze nicht aufgezeigt werden. Es war nur auf ihn hinzuweisen.

Eine etwas genauere Erörterung bedarf die Stellung der Gedanken über die Logik des Prädikats zu meinem Buch: „Der Gegenstand der Erkenntnis" (1892, 6. Aufl. 1928). Auf den ersten Blick wird man vielleicht das, was ich hier zu sagen habe, unvereinbar mit manchem finden, was dort steht. Das betrifft besonders zwei Punkte: das Zurückschieben des Urteils zugunsten des Satzes und den Begriff der Ontologie als einer Lehre vom Sein der Welt, wie den Begriff des „Seins" überhaupt.

Zum ersten Punkt möchte ich bemerken, daß ich bereits 1909 in den „Kant-Studien" eine Abhandlung über „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" veröffentlicht und ihren Hauptinhalt dann in die dritte Auflage des „Gegenstandes" (1915) hineingearbeitet habe. Ich bin trotzdem auch in den späteren Auflagen des älteren Buches mit vollem Bewußtsein in der Hauptsache nur den Weg gegangen, den ich den „subjektiven" nenne, und der das Urteil voranstellt. Aber ich habe zugleich, seitdem ich mir über die Möglichkeit eines andern Verfahrens zur Erreichung desselben Zieles klar geworden war, stets eine Ergänzung auf dem „objektiven" Wege für notwendig gehalten, der so rasch wie möglich vom erkennenden Ich zur unabhängig davon bestehenden erkannten Wahrheit führt. Diese Ergänzung steht zum größten Teil bereits im ersten Band meines „Systems", und sie wird hier weiter fortgesetzt. Deswegen stelle ich jetzt nicht den „subjektiven" Sinn des seelischen Urteilsaktes, sondern den körperlichen Satz voran, um an ihm das

„objektiv“ wahre Sinngebilde aufzufinden und dann logisch zu analysieren. Man muß also die transzendental-philosophischen Darlegungen der vorliegenden Studie mit dem Inhalt meines Buches über den Gegenstand der Erkenntnis verbinden, d. h. sie so verstehen, daß die beiden Schriften zwei verschiedene Seiten desselben Problems behandeln und sich insofern zu einem Ganzen zusammenschließen.

Von Wichtigkeit für die besondere Frage, die hier erörtert wird, ist sodann die Terminologie, die ich jetzt mit Rücksicht auf das Wort „Sein“ und dementsprechend auch bei der Verwendung des Ausdrucks „Ontologie“ als der „Lehre vom Seienden“ benutze. In dieser Hinsicht habe ich seit etwa 15 Jahren eine wesentliche Änderung des Sprachgebrauches in meinen Arbeiten durchgeführt. In der dritten Auflage des „Gegenstandes“ hat der Terminus „Sein“ noch eine engere Bedeutung als jetzt, d. h. er wird ausdrücklich in einen Gegensatz zum „Gelten“, zum „Wert“, zum „Sinn“ und zum „Sollen“ gebracht. Das kommt im Vorwort zur dritten Auflage zum Ausdruck, wo es heißt, man könne „bei keiner Ontologie als dem Letzten stehen bleiben“. Dort bedeutete das: ein Weltbegriff, in dem Gelten, Wert und Sinn fehlen, ist nicht umfassend genug. Dies Vorwort habe ich absichtlich wieder mit abgedruckt, um über die Veränderung der Terminologie keinen Zweifel zu lassen. Schon bei der ersten Ausarbeitung meines „Systems“ wurde mir klar, daß die früher verwendete sprachliche Ausdrucksweise unzweckmäßig und mißverständlich war. Die vierte Auflage des Gegenstandes wurde daher terminologisch dementsprechend umgestaltet, wie ich das im Vorwort zu ihr (1921) ausdrücklich gesagt habe. Es heißt dort vom „Sein“: „Das Wort ist jetzt nicht mehr für das Wirkliche oder Reale im Gegensatz zum Unwirklichen, Geltenden oder Werthaften, sondern als umfassendster Ausdruck für alles Denkbare überhaupt gebraucht und daher überall mit einem Zusatz versehen, wo es fraglich sein konnte, ob reales oder irreales Sein gemeint war.“

Diese Terminologie ist in einer Schrift, der es vor allem darauf ankommt, das „Sein“ als Prädikat mit Rücksicht auf die Vieldeutigkeit des Wortes zu erörtern, selbstverständlich von Wichtigkeit. Daher sei schon an dieser Stelle bemerkt: ich nenne jetzt alles „seiend“, was es überhaupt „gibt“, oder was sich als „etwas“ denken läßt, also auch das Gelten, den Sinn, den Wert und das

Sollen. Insofern kann jetzt die „Ontologie" sehr wohl „das Letzte" in der Wissenschaft sein, die eine Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität anstrebt.

Im Anschluß hieran sei sogleich noch einiges Weitere zur Terminologie dieser Schrift bemerkt. Der nächst dem Sein am meisten umfassende Begriff hat hier den Namen „Existieren". Nur das, was als Wert „gilt" oder als „Sinn" verstanden werden kann, existiert nicht, wenn es auch „ist". Zum Existierenden muß dementsprechend nicht allein das „wirkliche" oder „reale", sondern auch das „ideale" Existieren gerechnet werden, das z. B. den Gebilden der Mathematik zukommt. Sie stehen innerhalb des existierenden Seins in einem Gegensatz zum realen Sein der gesamten Sinnenwelt oder der psychophysischen „Welt". Doch gibt es, jedenfalls der Möglichkeit nach, nicht nur eine sinnliche, sondern außerdem auch eine andere Realität oder Wirklichkeit, die man, um sie von dem unsinnlichen Gelten oder dem unsinnlichen Sein der verstehbaren Sinngebilde zu unterscheiden, „übersinnlich" nennen mag. Sie erst ist Gegenstand der „Metaphysik".

Wir haben also, um die verschiedenen Seinsarten, die in ihrer Gesamtheit „das Sein" des Weltganzen umfassen, in eine Reihe von Alternativen zu bringen, zunächst „Seiendes überhaupt" als den Begriff, unter den alles Denkbare fällt. Ihm kann man heterothetisch nur noch „das Nichts" als „das Andere des Seins" entgegenstellen. In welcher Weise das zu geschehen hat, zeigt der Schluß der Schrift. „Das Seiende" ist sodann entweder existierend oder nichtexistierend, z. B. geltend. Das Existierende ist entweder real oder ideal existierend, und das real Existierende endlich entweder sinnlich (psychisch oder physisch) oder übersinnlich wirklich (metaphysisch). Das Sein der psychophysischen Realität oder der Sinnenwelt, die für viele noch mit der Welt überhaupt zusammenfällt, ist nur eine besondere Seinsart unter mehreren andern Arten des Welt-Seins.

Es empfiehlt sich, daß man diese Terminologie, über deren Zweckmäßigkeit man selbstverständlich streiten kann, die mir aber nach längerem Gebrauch als die zweckmäßigste erscheint, stets im Auge hat, wenn man die folgenden Ausführungen liest.

Ihr Inhalt beschäftigt mich in einem umfassenden Zusammenhang, wie gesagt, schon seit vielen Jahren, aber für die Formu-

lierung von Einzelheiten gilt das nur teilweise. Davon entstammt manches, besonders in dem zweiten, ontologischen Hauptteil, der neuesten Zeit, und es war mir eine Freude, dabei auch zu einigen Schriften Stellung zu nehmen, welche die Gegenwart lebhaft beschäftigen. Ich nenne vor allem die interessanten und eindringenden Arbeiten von Nikolai Hartmann und Martin Heidegger. Sie kommen hier insofern in Betracht, als sie die Vorherrschaft der Logik und Erkenntnistheorie in der Philosophie des sogenannten „Neukantianismus" bekämpfen und für eine Ontologie oder Metaphysik als philosophische Grundwissenschaft eintreten.

Ich möchte meine Stellung dazu sogleich andeuten. Was die Ontologie betrifft, war ich stets der Meinung, daß die Philosophie Lehre vom Ganzen der Welt zu sein hat, und nachdem ich mich entschlossen habe, den Terminus „Sein" als den umfassendsten Begriff für alles in der „Welt" zu benutzen, stimme ich gern zu, daß die Philosophie Ontologie sein muß. Der Name bringt, besonders wenn man an seinen Wortsinn „Lehre vom Seienden" denkt, die Aufgabe, das Ganze der Welt zu erkennen, gut zum Ausdruck.

Dagegen sehe ich nicht ein, weshalb eine umfassende Ontologie überall einen „metaphysischen" Charakter tragen soll, d. h. erst in einem „Jenseits" das zu erblicken hat, worauf es ihr bei der „Welt" eigentlich ankommt. Ich will damit den metaphysischen Fragestellungen nicht ihr Recht überhaupt absprechen, wie man mich vielfach mißverstanden hat. Doch halte ich es für wünschenswert, daß man die Metaphysik als einen Teil der allgemeinen Ontologie umgrenzt und ihr nur besondere Probleme des Welt-Seins zuweist, während die allgemeine Ontologie vom Sein der Welt überhaupt zu handeln hat, ein „Gegenstand", der gewiß nicht nur im Jenseits oder im „Ansich", sondern auch im Diesseits oder im „Für uns" liegt. Das „Vaterland" der Ontologie muß mit andern Worten „größer" sein, als die einseitig metaphysisch gerichteten Ontologen wollen. Die Ontologie darf ihre Heimat nicht nur im Jenseits haben. Wir „sind" nun einmal auch, ja zuerst in der diesseitigen Welt, und sie vor allem sollten wir gründlich studieren. Wir kennen bisher ihren Umfang noch lange nicht genug. So „klein", wie die Denker glauben, die das Diesseits mit der Sinnenwelt oder der psycho-physischen Realität zusammenfallen lassen,

ist die Welt, in der wir „leben", denn doch nicht. Die räumlich-zeitliche Welt ist von ihr nur ein Teil. Wir müssen besonders darauf achten, daß schon im Diesseits nicht „alles fließt" wie das körperliche und das seelische Geschehen. Das ist die Einsicht, die uns heute vielleicht am meisten nottut. Wir sind in Gefahr, uns bei unserer „Weltanschauung" allzusehr zu verzeitlichen und zu verendlichen. Wir sollten daran denken, wie schon damit, daß wir auch nur eine Stunde unseres Lebens mit Rücksicht auf ihren „Sinn" zu einer „Einheit" zusammenzufassen vermögen, wir bereits über die Zeit „hinaus" kommen, aber darum durchaus noch nicht ins Jenseits geschritten zu sein brauchen. Gegen die Verzeitlichung unseres diesseitigen Lebens, die ihm jeden „Sinn" raubt, läßt sich nicht allein durch Metaphysik ankämpfen. Ja, die Metaphysik des „an sich" wird uns in diesem Kampf wenig helfen, wenn sie nicht mit einer umfassenden Ontologie auch des Seins im Diesseits und des Lebens „für uns" verbunden ist.

Dazu kommt endlich als das hier Wichtigste, was mich von den „modernen" Ontologen trennt, daß gerade die Ontologie wahrhaft umfassend erst dann zu werden vermag, wenn sie sich davor hütet, gegen Logik oder Erkenntnistheorie zu polemisieren. Sie muß vielmehr die ontologischen Untersuchungen über das Sein der Welt so mit logischen Untersuchungen über das Erkennen der Welt verbinden, daß daraus eine philosophische Grundwissenschaft entsteht, in der das logische und ontologische Denken eine untrennbare Einheit bilden.

Am meisten Anstoß erregen wird vielleicht, daß ich in der Logik bei der Darstellung der wahren Sinngebilde überall vom grammatischen Satz ausgehe und der Sprache eine große Bedeutung für das Erkennen des Seins der Welt beimesse. Ist das Sprechen nicht mit Rücksicht auf das Welt-Erkennen etwas „Äußerliches"? In gewisser Hinsicht mag man das sagen. Trotzdem wird keine Lehre vom Sein der Welt als vollständig gelten können, die nicht auch begriffen hat, wie es möglich ist, daß wir mit Sätzen Erkenntnis des Seins der Welt zum Ausdruck bringen. Insofern gehört eine Einsicht in das Verhältnis von Erkennen und Sprechen notwendig zu jeder philosophischen Grundwissenschaft. Sie darf an der Frage nicht vorübergehen, was das Wort „Sein" bedeutet, falls sie es unternimmt, Ontologie als Lehre vom Sein der Welt zu treiben.

Von der Ausführung eines solchen onto-logischen Programms auf logischer und zugleich sprachlicher Grundlage sollen die folgenden Seiten eine kleine Probe geben. Im übrigen müssen sie für sich selbst sprechen.

Heidelberg, 17. Mai 1930.

Heinrich Rickert.

Inhalt.

Seite

Einleitung

Fragestellung und Gliederung des Ganzen 15

Erster logischer Teil.

I. Psychischer Urteilsakt, sprachlicher Satz und logischer Sinn . . 32
II. Der Aussagesatz und die logische Synthese des Einen und des Andern 47
III. Die Gliederung des einfachsten logischen Sinnes und die Urprädikate 70
IV. Subjekt und Prädikat als Inhalt und Form und als Anschauung und Begriff 93
V. Erkenntnisformen und Denkformen 111

Zweiter ontologischer Teil.

VI. Sein als Erkenntnisprädikat, als Denkprädikat und als Copula . 123
VII. Ontologie und Logik 155
VIII. Ontologie und Metaphysik 162
IX. Das logische Problem der Metaphysik 185
X. Sein und Nichts 198

Einleitung.

Fragestellung und Gliederung des Ganzen.

In der Philosophie unserer Universitäten und darüber hinaus hat sich seit einiger Zeit der Schwerpunkt des Interesses in eigenartiger Weise verschoben. Ansätze zu solcher Wandlung waren schon vor dem Weltkriege zu bemerken, und durch die umwälzenden politischen Ereignisse ist die Tendenz, die dabei den Ausschlag gibt, noch verstärkt worden. Die Bewegung nimmt jetzt bisweilen sehr extreme Formen an, wie es dort vorzukommen pflegt, wo ein weit verbreitetes Gefühl der Unsicherheit herrscht, und wo nicht nur theoretische oder wissenschaftlich-sachliche Fragestellungen, sondern allgemeine „Lebensbedürfnisse" der Personen, zumal der Wunsch nach Neuerung oder Abwechslung, auch in der Philosophie eine Rolle spielen. Mancher scheint heute sogar in bezug auf das Denken der „Welt" mit Mephistopheles zu meinen: „Es ist wohl gut, daß man's einmal probiert; dann aber wieder zu was Neuem!" An dem Kontrastbedürfnis der jüngeren Generation gegenüber der älteren werden wir uns am leichtesten orientieren. Ihm verdanken die „neuen" Bestrebungen wohl einen großen Teil ihrer Zugkraft. „Alles fließt". Also, glaubt man, muß auch die Philosophie sich „wandeln", um nicht hinter dem zurückzubleiben, was man „die Zeit" nennt, jenem mysteriösen Wesen, von dem Niemand zu sagen weiß, was es eigentlich ist, und das doch alle „Zeitgenossen" in seinen Bann zieht.

Die ältere philosophische Bewegung in Deutschland, die sich erst nach 1870 voll entfaltete, aber schon vor der politischen Reichsgründung begonnen hatte, und von der man heute glaubt, daß sie „überwunden" sei, stand in der Hauptsache im Zeichen Kants. Das bedeutete sachlich etwas Negatives und etwas Positives zugleich. Einerseits wurde der Glaube erschüttert, daß die metaphysischen Probleme in der Weise wissenschaftlich zu lösen seien, wie z. B. der Materialismus oder der sogenannte „Monismus" es

unternahm, und damit verband sich andererseits das Bestreben, festen theoretischen Boden dadurch zu gewinnen, daß man sich zunächst an den Fragen der „transzendentalen Logik" orientierte. Man trieb, um einen schon früh, z. B. von Eduard Zeller, dafür gebrauchten Terminus zu verwenden, vor allem „Erkenntnistheorie" als philosophische Grundwissenschaft.

Das hatte durchaus nicht überall die Bedeutung, daß man die Philosophie überhaupt auf Logik beschränken wollte, und zwar mit der Begründung, daß diese Disziplin allein noch übrig bleibe, nachdem die Welt in allen ihren Teilen von Einzelwissenschaften erforscht werde. Behauptungen, die den „Kantianismus" in dieser Weise als bloße Theorie des Erkennens charakterisieren, stammen meistens von Verächtern der Erkenntnistheorie, die ihren Gegner so darzustellen lieben, wie er sich am leichtesten bekämpfen läßt. Sie treffen damit höchstens einen Teil der Transzendentalphilosophen, denn unter den sogenannten Neu-Kantianern waren stets Denker, die sich schon in der theoretischen Philosophie umfassendere als logische Ziele steckten. Sie wußten nicht nur genau, daß Kant selbst niemals daran gedacht hatte, die theoretische Philosophie der Erkenntnistheorie gleich zu setzen[1], sondern sie

[1] Vgl. hierzu mein Buch: „Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch". 1924. Dort wird (S. 151ff.) kurz gezeigt, weshalb in den Anfängen der „neukantischen" Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts es in der Tat so aussah, als solle die Philosophie im Anschluß an Kant sich auf die Ausbildung einer Erkenntnistheorie beschränken, und wie sich solche Tendenzen aus der Lage des damaligen wissenschaftlichen Zeitbewußtseins verstehen lassen, das nur Naturwissenschaft als „Wissenschaft" kannte. Dann aber heißt es: „Daß Kant selbst nie daran gedacht hat, der Philosophie so bescheidene Aufgaben zu stellen wie einige der Neukantianer, ist aus seinen Schriften leicht zu ersehen". (S. 152). Von der „Kritik der reinen Vernunft" wird gesagt: „Nicht eine Theorie der Erfahrungswissenschaften ist das Hauptproblem dieses Werks, sondern um die alten, immer wiederkehrenden Probleme der Metaphysik dreht es sich. Man braucht nur die Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, und man kann nicht mehr glauben, Kants Hauptziel in diesem Buch sei eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gewesen. Nur wer der Philosophie eine so universale Aufgabe stellt, wie Kant es stets tat, hat das Recht, sich einen „Kantianer" zu nennen. Für philosophische Spezialisten, die nichts anderes als Erkenntnistheoretiker sein wollen, ist die Bezeichnung durchaus ungeeignet. Auch, ja grade Kantianismus ist Lehre vom All der Welt" (S. 153). — Für diese Ansicht bin ich seit mehr als einem Menschenalter eingetreten, und ich kann es mir nicht versagen, die Sätze aus meinem Buch wörtlich zu zitieren, denn es bildet sich bereits ein

standen zu dem nachkantischen deutschen Idealismus und seiner Metaphysik ebenfalls in einem positiven Verhältnis und waren schon deshalb, wenn sie Logik trieben, nicht der Meinung, daß sich die Aufgaben auch nur der theoretischen Philosophie damit erschöpften.

Richtig aber ist, daß man nicht nur eine erkenntnistheoretische Grundlegung als Vorarbeit eines umfassenden philosophischen Denkens für unentbehrlich hielt, sondern daß manche der so orientierten Philosophen über die Grundlegung nicht weit hinauskamen oder ganz in der Vorarbeit stecken blieben.

Dieser Umstand erweckte schon früh Gefühle des Mißbehagens oder der Ungeduld, und zwar nicht nur bei den angeblich „überwissenschaftlichen" Köpfen, die sich seit der Jahrhundertwende vor allem an zwei genial begabten Spät-Romantikern, zuerst an Nietzsche und dann an Kierkegaard, orientierten, und die jetzt, leider ohne die Genialität ihrer Vorbilder — ein Mangel, der bei jeder romantischen oder überwissenschaftlichen „Philosophie" schwer ins Gewicht fällt — mit mehr oder weniger „Geist" um die vieldeutigen, aber gerade deswegen bei Dilettanten so beliebten Schlagworte „Leben" und „Existenz" kreisen. Nein, auch bei denen, die ernsthaft wissenschaftlich arbeiten wollten und dabei keinerlei Ansprüche auf überwissenschaftliche Gaben erhoben, sondern sich mit nüchternster „Richtigkeit" ihrer Ergebnisse begnügten, machte sich eine Abneigung gegen alles geltend, was man geringschätzig „nur Logik" nannte.

Die Philosophie, sagte man, dürfe auch als „strengste" Wissenschaft mit „exaktester" Methode, in Reflexionen über das Wesen des Denkens und Erkennens nicht eine so wichtige Aufgabe sehen, wie die Neukantianer es getan hätten. Sie könne derartige Überlegungen eventuell sogar vollständig entbehren und müsse sie zum

---

„Mythos" über den „Neukantianismus", der als unvereinbar mit den Tatsachen energisch zurückgewiesen werden muß. Andererseits freut es mich sehr, daß auch in der jüngeren Generation die Meinung, Kant selber sei niemals nur „Erkenntnistheoretiker" gewesen, wieder mit Nachdruck vertreten wird. Vgl. Martin Heidegger „Kant und das Problem der Metaphysik", 1929 und Eugen Herrigel „Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant". Erster Halbband: „Der mundus sensibilis", 1929. Auf keinen Fall sollte man, wenn man den „Kantianismus" für eine verfehlte Interpretation Kants verantwortlich macht, mich zu den „Kantianern" zählen, die in Kants theoretischer Philosophie nur eine Erkenntnistheorie sehen.

mindesten ihrem Hauptzweck unterordnen. Was aber ist der Hauptzweck? Die Wissenschaft der Philosophie solle sich endlich wieder dazu entschließen, von vorneherein, wie sie es zu all ihren großen Zeiten getan, an die „Sachen selbst" zu gehen. Die neue Sachlichkeit oder die „Wendung zum Objekt", wie man auch sagte, bedeutete in diesem Falle, man solle, ohne viel methodisch zu grübeln, sogleich die Erkenntnis des „Seins der Welt" oder des „Seienden überhaupt" oder der „wahren Wirklichkeit" in Angriff nehmen. Derartige Bestrebungen haben sich dann heute dahin zugespitzt, daß man hören kann, es sei mit der Erkenntnistheorie als philosophischer Grundwissenschaft endgültig vorbei, und an ihre Stelle müsse als wissenschaftliches Fundament der Philosophie wieder eine Ontologie oder eine Metaphysik treten[1].

Was ist hierzu zu sagen? Wir müssen zwei Seiten der Sache auseinanderhalten.

Insofern sich solche Gedanken beim Philosophieren mit keiner Partikularität begnügen, sondern von vorneherein auf das Weltganze gehen wollen, sind sie gewiß freudig zu begrüßen. Die Philosophie darf, falls sie ihren Namen verdienen soll, als letztes Ziel sich in der Tat keine andere Aufgabe stellen, als das Sein der Welt in seiner Totalität oder das „Seiende überhaupt" zu begreifen, also „Ontologie", d. h. Lehre vom „Seienden" zu werden, und man kann nur zufrieden damit sein, wenn von möglichst vielen verschiedenen Seiten immer wieder auf diese gemeinsame Aufgabe aller echten Philosophen hingewiesen wird.

Ja man müßte es bedauern, falls die recht haben sollten, die meinen, das Schlagwort von der „Wendung zum Objekt" sei nun auch bereits dem Schicksal aller Modeworte, schnell zu veralten, verfallen und durch eine „Wendung zum Menschen" ersetzt. Das Allerneueste — wie lange? — sei also die Philosophie als Anthropologie. Ganz abgesehen davon, daß darin ja bereits wieder der noch kürzlich so heftig bekämpfte „Subjektivismus" stecken würde (denn der Mensch bleibt doch unter allen Umständen auch ein Ich-Subjekt), kann der Mensch für sich allein nie als eigentlicher Gegenstand der Philosophie genügen[2]. Höchstens der Mensch in

[1] Ebenso wie die Termini Logik und Erkenntnistheorie brauchen wir auch die Ausdrücke Ontologie und Metaphysik vorläufig als gleichbedeutend. Die Trennung, die nötig ist, wird sich später ergeben.

[2] Wer seit nahezu einem halben Jahrhundert die philosophischen „Zeitbewegungen" verfolgt, wird solche Schlagworte wie „Wendung zum Objekt"

der Welt ist das zentrale philosophische Problem, und darüber allein kann man dann streiten, ob man den Menschen von der Welt aus, oder die Welt vom Menschen aus zu begreifen hat. Das letzte Ziel muß stets sein, das Eine und das Andere, die Welt und den Menschen in ihr, also das Weltganze in des Wortes verwegenster Bedeutung, unter Begriffe zu bringen.

Jedenfalls, daß die Wahrheit das Ganze sei, werden auch wir mit Hegel sagen, und wenn daher das Streben nach Ontologie und Metaphysik in der Philosophie nichts anderes als die Tendenz zum Ganzen hin bedeutete, wäre dagegen nicht das geringste einzuwenden. Philosophie als Teilwissenschaft bleibt unter allen Umständen ein Unding. Darin haben die Gegner der Erkenntnistheorie gewiß recht.

Nicht ebenso unbedenklich aber sind die Behauptungen, daß deshalb die Erkenntnistheorie überhaupt zurückzutreten habe. Das sieht ja so aus, als ob es sich bei der Wendung von der Logik zur Ontologie oder von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik um eine Alternative handle, d. h. als ob man entweder Logik treiben und dann die Ontologie vernachlässigen müsse, oder ontologische Probleme zu stellen habe, und dann bei ihrer Lösung die Logik oder die Erkenntnistheorie ignorieren könne. Schließt in Wahrheit das eine Bestreben das andere aus?

Kant selbst und ebenso viele seiner Jünger, auch „Neukantianer" in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, waren nicht dieser Meinung, und jedenfalls müssen wir hier fragen: wird nicht die für den Aufschwung der wissenschaftlichen Philosophie im vorigen Jahrhundert so segensreich gewordene Tendenz, sich zunächst einmal logisch oder erkenntnistheoretisch zu orientieren, ehe man die Probleme nach dem Sein oder Wesen der Welt in ihrer Totalität in Angriff nimmt, auch, ja gerade dann bewahrt bleiben müssen, wenn man sich mit Erfolg wieder an eine

---

und „Wendung zum Menschen" nicht sehr tragisch nehmen. Ihnen allen ist, wie auch der ganzen „Lebens"- und „Existenzial"-Philosophie, wohl keine lange Lebens- und Existenzdauer beschieden. Daß die Philosophie ihre Moden hat „wie unsere Fracks und unsere Frisuren", wußte schon Fichte. Schlagworte hat man immer gebraucht. Der Konsum erscheint in unseren Tagen nur besonders groß, und die Moden wechseln jetzt sehr schnell. Das Wesentliche, das die Philosophie einer Zeit enthält, darf man niemals in den allgemein beliebten Schlagworten suchen. Trotzdem ist es bisweilen zur Verständigung am bequemsten, auch von ihnen Gebrauch zu machen. Deshalb wurden sie hier erwähnt.

wissenschaftliche Bearbeitung der Probleme der Ontologie und Metaphysik machen will? Hat die Ontologie nicht die Aufgabe, auch in dem Sinne onto-logisch zu verfahren, daß sie zugleich Logik des Seienden bleibt?

Es fehlt gewiß auch heute schon unter den Metaphysikern nicht an Stimmen, die eine „kritische Ontologie" verlangen[1]. Aber sie dringen noch nicht überall durch. Ja, das Wort „kritisch" erregt ebenso Mißtrauen wie das Wort „Logik". Daher ist immer wieder von neuem die Frage zu stellen: darf, nachdem KANT einmal gelebt hat, die Philosophie als Wissenschaft bei der Erforschung des Seins der Welt noch in der Weise sofort an die „Sache selbst" gehen, wie der Spezialforscher das tun kann, der nicht die Welt, sondern ein begrenztes Gebiet des Seienden vor sich hat? Oder fordert nicht vielmehr gerade jedes universale Erkennen des Seins der Welt im Interesse der wissenschaftlichen „Sachlichkeit" zuerst eine Besinnung darauf, was es eigentlich heißt, „das Seiende" als Ganzes oder das Sein der Welt zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen? Wird also nicht auch eine Reflexion über den Weg angestellt werden müssen, auf dem allein man bei einem solchen Bestreben vorwärts zu kommen hoffen darf? Ist es mit anderen Worten nicht notwendig, die Ontologie mit der Logik, die Metaphysik mit der Erkenntnistheorie zu verbinden?

Vielleicht wird man sagen, es habe keinen Sinn, die Frage in dieser Allgemeinheit aufzuwerfen, denn niemand könne sie beantworten, bevor nicht genau gesagt worden sei, was man unter „Logik" einerseits und unter „Ontologie" andererseits versteht. Ja noch mehr: man kann bestreiten, daß hier überhaupt eine ernsthafte Frage vorliegt, denn gerade dann, wenn die Philosophie wieder Lehre vom ganzen Sein der Welt werden wolle, sei es einfach selbstverständlich, daß sie auch das Wesen des Denkens und Erkennens nicht vernachlässigen dürfe, da Denken und Erkennen doch auch mit zum Ganzen der Welt gehören. Nur gegen eine besondere Art der Erkenntnistheorie, wie der Kantianismus sie gepflegt habe, müsse man sich wenden. Das Erkennen bleibe unter allen Umständen ein Teil des Weltganzen und dürfe in einer wahrhaft umfassenden Theorie des Seienden nicht an die Spitze oder ins Zentrum gestellt werden, sondern sei als partieller Gegenstand

[1] Vgl. NIKOLAI HARTMANN, besonders: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", 1921, und „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" in der Festschrift für PAUL NATORP, 1924, S. 124ff.

im Zusammenhang mit dem Sein der Welt überhaupt zu behandeln. Lediglich die Überschätzung der Erkenntnistheorie auf Kosten einer allgemeinen Ontologie sei das, was man zu bekämpfen habe. Als Teil der Philosophie neben andern behalte selbstverständlich auch die Logik ihr Recht.

So werden sich in der Tat die neuesten Bestrebungen bei ihren vorsichtigsten Vertretern charakterisieren lassen. Doch ist schon damit zugleich auch ein Punkt berührt, auf den es uns hier ankommt. Es scheint nämlich, als ob mit den Bestrebungen, wieder zur Ontologie oder Metaphysik zu kommen, sich häufig eine Auffassung des Erkennens verknüpft, die das Wahrheitsproblem doch allzusehr vereinfacht, und zwar dadurch, daß sie voraussetzt, man brauche beim Forschen nach dem „Sein der Welt" nichts anderes zu tun, als sich die „Sache selbst" einmal genau anzusehen. Lasse man nur alle Vorurteile und „Konstruktionen" beiseite, dann werde das Wesen des Seienden, wie das jedes anderen Gegenstandes, sozusagen von selbst „in die Erscheinung treten" oder sich ohne Anstrengung des begrifflichen Denkens von sich aus kund tun, und auf diese Weise sei es dann möglich, die Welt nach ihrer Totalität in Wahrheit zu erkennen, nämlich so, wie sie sich selber offenbare[1].

Mit den ontologischen Bestrebungen gehen, anders ausgedrückt, heute bei den verschiedensten Denkern „phänomenologische", oder da dieser Ausdruck mißverständlich ist (es gibt nahezu so viele Phänomenologien wie „Phänomenologen"), eindeutiger gesprochen: intuitionistische Tendenzen Hand in Hand, die sich nicht nur gegen die Begriffsbildungen und „Konstruktionen" der „kritischen" Erkenntnistheorie, sondern gegen jede Begriffsbildung und Konstruktion überhaupt beim Erkennen richten, weil ihre Vertreter glauben, es sei möglich, das „Wesen" jeder Sache, also auch das des Seins, rein anschaulich oder intuitiv zu erfassen. Diese Meinung ist heute besonders zeitgemäß und wohl die eigentliche Quelle des Kampfes gegen den „Neukantianismus". Ja, manche

[1] Vgl. hierzu Martin Heidegger, Sein und Zeit, I, 1927, S. 27ff. Es liegt mir fern, hier zu diesem interessanten Werk in jeder Hinsicht Stellung zu nehmen. Nur Heideggers „Erkenntnistheorie", mit der er an die „Phänomenologie" anknüpft (sonst hat er mit dieser „Schule" nicht viel gemeinsam), scheint mir völlig unhaltbar und wird hier als beachtenswertes Beispiel für weit verbreitete Tendenzen der Zeit hervorgehoben. Auf andere Gedanken Heideggers komme ich zum Schluß dieser Schrift.

gehen so weit, jede „diskursive", begriffliche Gestaltung und Bearbeitung des unmittelbar gegebenen oder „geschauten" Erkenntnisstoffes geradezu für eine Fälschung des wahrhaft Seienden zu halten.

Bedeutet nicht schon ein solcher Glaube an die alleinseeligmachende „Anschauung" oder an die Selbstoffenbarung der Welt für den sich ihr hingebenden „Blick", zumal im Gebiet der Ontologie, einen verhängnisvollen Irrtum und einen Rückfall in den vorkantischen „Dogmatismus"? Muß daher nicht bereits mit Rücksicht auf solche Bestrebungen gesagt werden, daß die Metaphysik heute bisweilen die Logik in unwissenschaftlicher Weise vernachlässigt?

Es ist nicht die Aufgabe der folgenden Blätter, das Problem des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Metaphysik in seinem ganzen Umfang zu erörtern, sondern es soll nur ein spezieller Punkt herausgegriffen werden, der den engen Zusammenhang von Logik und Ontologie erkennen läßt, und der zeigt, wie bedenklich es ist, wenn man gerade bei einer Lehre vom „Sein der Welt" glaubt, ohne eine logische oder erkenntnistheoretische Grundlegung wissenschaftlich etwas leisten zu können.

In Kürze und vorläufig versuchen wir, den Zusammenhang der Probleme etwa so zum Bewußtsein zu bringen.

Ontologie heißt, wörtlich übersetzt, nicht so sehr die Lehre vom „Sein" als vielmehr vom „Seienden": Onto-Logie. Wer diese Wissenschaft treibt, setzt, auch abgesehen von ihrem Namen, voraus, daß er das Recht habe, irgend etwas „seiend" zu nennen oder genauer dem, was in einem Satz mit dem Subjektswort bezeichnet wird, das Prädikat „Sein" beizulegen. Die Frage liegt nahe: ist „das Sein" in der Wissenschaft nicht stets Prädikat und dementsprechend „das Seiende" nicht immer zum mindesten schon das als „seiend" prädizierte? Oder was bedeutet das Wort „Sein" sonst, wenn es nicht Prädikat ist? Was heißt es dann, wenn wir Ontologie als Wissenschaft vom Seienden treiben und dabei die Welt als Ganzes oder auch nur irgend einen Teil von ihr „seiend" nennen? Kurz: was heißt „das Sein der Welt?"

Das sind berechtigte Fragen, die sich jedem aufdrängen müssen, der „das Sein" von „dem Seienden" scheidet, und sie gehören, jedenfalls zunächst, zu den Problemen der Logik. Ja, nur diese Disziplin kann, als Wissenschaft vom Wesen des wahren Erkennens überhaupt, darüber Auskunft geben, welche Rolle der Be-

griff des Seins bei allem Erkennen des Seienden oder der „Welt" als Prädikat spielt, und was es mit dem Worte „sein" auf sich hat, falls es nicht nur Prädikat ist. Darf aber die Ontologie an solchen logischen Problemen des Seins und des Seienden vorübergehen? Muß nicht vielmehr auch, ja gerade sie vor allem darüber Klarheit haben, was das Wort „sein", das doch ihren Zentralbegriff bezeichnet, logisch und insbesondere als Prädikat bedeutet, bevor sie sich die Aufgabe stellt, „das Sein" oder „das Seiende" in seiner Totalität als „Welt" zu erfassen? Diese Frage wird sich nicht gut verneinen lassen.

Die Logik vermag nun, wie im folgenden eingehend gezeigt werden soll, nachzuweisen, daß in jedem zum sprachlichen Ausdruck gebrachten und logisch verständlichen Gebilde, welches in dem Sinn „wahr" ist, daß es nicht nur wahre „Gedanken" überhaupt (sogenannte „formale" Wahrheiten), sondern eine gegenständliche Erkenntnis enthält, also auch in jedem wissenschaftlichen Satz, der Erkenntnis „des Seienden" oder des Seins der Welt gibt, der Begriff des „Seins" als logisches Prädikat einer Aussage über Seiendes von zentraler und ganz eigenartiger, mit keiner anderen Prädikation vergleichbarer Bedeutung ist. Ja sie kann zeigen, daß das Wort „sein" keine logisch verständliche Bedeutung mehr besitzt, wenn es nicht entweder als Copula oder als Prädikat gebraucht wird, und daß man daher von „dem Sein" als einem bloßen „Subjekt" (ὑποκείμενον) einer gegenständlichen Erkenntnis nicht sinnvoll zu reden vermag. Wir wollen zeigen: „Sein" ist Prädikat, und „das Seiende" ist das, „was ist". Jede andere Verwendung der Ausdrücke ist nicht „selbstverständlich", sondern bedarf der Begründung. Hat man das aber eingesehen, dann wird sogleich auch klar, weshalb eine Lehre vom Sein als logischem Prädikat Licht werfen muß auf eine Lehre, die uns über „das Sein" der Welt oder über das Seiende überhaupt gegenständliche Erkenntnis geben will. Darin steckt das Problem, das hier behandelt werden soll.

In noch anderer Weise kann man den Zusammenhang von Ontologie und Logik, den keine wissenschaftliche Philosophie ungestraft vernachlässigen wird, so zum Bewußtsein bringen, daß dabei zugleich auch die Beziehung dieses Problems zum modernen Intuitionismus zutage tritt, und es wird gut sein, auch darauf von vorneherein die Aufmerksamkeit zu lenken. Was X ist, läßt sich vielleicht „erschauen" und so „erkennen". Kann aber auch auf Grund einer Anschauung erkannt werden, was oder daß X ist,

tische „Prädikat", ja sogar die grammatische „Copula" ihren besonderen sprachlichen Ausdruck gefunden haben. Nur dann läßt sich, wie wir zeigen wollen, die Frage vollständig stellen, in welchem Verhältnis die grammatische Struktur der vollentwickelten Aussagesätze zur logischen Struktur des wahren Sinngebildes steht, und auf diese Frage brauchen wir vor allem eine Antwort.

So spitzt sich alles zu dem Problem der Logik eines nach Subjekt, Prädikat und Copula sprachlich vollentwickelten Aussagesatzes zu. Der Grund liegt nahe: da jede wahre Erkenntnis eines Gegenstandes Wahrheit über diesen Gegenstand geben will, kann sie, was auch dieser Gegenstand sein mag, nur in einem Satz, der etwas über etwas aussagt, einen adäquaten Ausdruck finden.

Doch dürfen wir auch bei einem solchen Aussagesatz noch immer nicht stehen bleiben, da bei ihm allein kein notwendiges Verhältnis zwischen grammatischer und logischer Struktur im einzelnen zu entdecken ist. Derselbe logische Sinn nämlich läßt sich durch mehrere Sätze sprachlich zum Ausdruck bringen, die in bezug auf ihre grammatische Struktur voneinander sehr verschieden sein können. Wie ist es unter diesen Umständen überhaupt möglich, die logische Struktur eines wahren Erkenntnissinnes, nach der wir fragen, so darzustellen, daß sie sich mit der grammatischen Struktur des Satzes, der den Sinn zum Ausdruck bringt, deckt, und daß dann auch eine am Satze erkennbare Sinnstruktur als die eigentlich logische gelten kann?

In diesem Punkte hilft uns die grammatische Struktur der Sätze allein in der Tat nicht weiter. Gefördert werden wir vielmehr erst durch eine logische Besinnung, und zwar durch den Gedanken an ein logisches Minimum des wahren Sinnes und an die ihm entsprechende denkbar einfachste logische Sinnstruktur der Erkenntnis. Läßt ein einfachster, aber zugleich gegenständlich wahrer logischer Sinn sich finden, und wie gliedert er sich? Das ist unser nächstes Problem.

Ein „einfaches" wahres Gebilde kann logisch nur ein Subjekt und nur ein Prädikat zeigen, die durch eine Copula miteinander verbunden sind, und daran läßt sich dann die logische Struktur der Erkenntnis aufzeigen, die als die denkbar elementarste zugleich allen Erkenntnissen zugrunde liegen muß. Ja, man kann weiter dartun, weshalb es gewisse Wortbedeutungen gibt, die als Bestandteile eines einfachen wahren Sinngebildes nur als logisches Subjekt (ὑποκείμενον), und andere, die darin nur als logisches Prädikat

(κατηγορούμενον) aufzutreten vermögen. Ist dies klar geworden, so können wir damit zugleich eine Einsicht in das logische Wesen des Prädikats überhaupt gewinnen, die ganz unabhängig ist von den logisch zufälligen grammatischen Strukturen der Sätze.

Wir wollen zeigen, daß es etwas gibt, das wir als logisches „Urprädikat" zu bezeichnen haben, weil ohne ein solches Prädikat überhaupt keine gegenständliche Erkenntnis möglich ist. Oder mit anderen Worten: wir wollen dartun, daß jedem Gegenstande zuerst ein solches Urprädikat beigelegt werden muß, falls es möglich sein soll, danach weitere Prädikate als gegenständlich wahr von ihm auszusagen. Um dies klar zu machen, stellt der Abschnitt III die Gliederung des einfachsten logischen Sinnes und das Urprädikat in den Mittelpunkt der Untersuchung. Dabei hält er sich zuerst an eine Mehrheit von Urprädikaten, wie sie an verschiedenen einfachen Sinngebilden zu finden sind. Die Gründe dafür werden sich später ergeben.

Die metagrammatische Subjekts-Prädikats-Theorie, zu der wir auf unserm Wege vorzudringen versuchen, wird dann endlich dadurch zum Abschluß gebracht, daß wir zuerst den Unterschied von Inhalt und Form des wahren Sinnes und dann den von Anschauung und Begriff einführen, um sie an die Stelle des aufgezeigten Unterschiedes von logischem Subjekt und logischem Prädikat zu setzen. Was „Inhalt" und „Form" bedeuten, ist selbstverständlich genau zu sagen. Daran wird sich weiter eine Erörterung schließen, die zeigt, daß der Unterschied eines inhaltlich bestimmten Subjekts und eines formalen Prädikats zugleich mit dem Unterschied eines anschaulichen (intuitiven) und eines nichtanschaulichen oder begrifflichen (diskursiven) Faktors in jeder Erkenntnis zusammenhängt. Auf Grund dieser Begriffe erst können wir unsere Lehre logisch umfassend formulieren (IV).

Doch zwingt uns der Begriff der unanschaulichen Form, den wir an die Stelle des logischen Prädikates setzen, schließlich dazu, noch auf einen anderen Begriff der „Form" einzugehen, der ebenfalls für die Logik von Wichtigkeit ist, der aber als der einer bloßen „Denkform", wie wir sagen wollen, d. h. als Form, die noch keine gegenständliche Erkenntnis gibt, von der „Erkenntnisform" des Prädikats streng geschieden werden muß. Es handelt sich dabei zuerst um die Form der Identität, die in der „formalen" Logik eine große Rolle spielt, und die gerade deswegen mit den Erkenntnisformen der „transzendentalen" Logik nicht verwechselt werden

d. h. läßt sich in einem wahren Satz die Bedeutung des Wortes „sein", die es als Prädikat hat, auf eine bloße Intuition oder Anschauung zurückführen? Und wenn nicht, was haben wir dann anschaulich unter dem Prädikatsworte „sein" zu verstehen?

Auch diese Frage geht die Ontologie ebenso an wie die Logik, und schon, wenn man nur sie als Frage verstanden hat, muß man einsehen: es wird durch sie ebenfalls eine notwendige wissenschaftliche Beziehung zwischen der Lehre vom logischen Prädikat „Sein" und dem Problem der Ontologie als der Lehre vom Seienden überhaupt oder vom Sein der Welt hergestellt.

Mit dieser Beziehung, die so an zwei Punkten deutlich hervortritt, wollen die folgenden Darlegungen sich beschäftigen, um dadurch einen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Ontologie und Logik überhaupt zu geben. Der Gedankengang der Abhandlung wird sich zu diesem Zweck in einer Weise gliedern, die ebenfalls sogleich wenigstens anzudeuten ist; damit der Zusammenhang des Ganzen vorläufig sich kund tut.

In den Abschnitten, die zunächst folgen und den ersten, logischen Hauptteil bilden, nehmen wir das logische Problem für sich in Angriff, ohne seine Beziehungen zur Ontologie ausdrücklich zu berücksichtigen. Wir fragen dabei zuerst nach der allgemeinsten logischen Struktur des ganzen Gebildes, von dem man sagen kann, daß es „wahr" ist, und zwar in dem Sinne, daß es gegenständliche Erkenntnis überhaupt enthält. Erst vom Ganzen aus läßt sich dann zunächst das Prädikat überhaupt als einer seiner Bestandteile verstehen, und das ist nicht auffallend, denn in einer Logik als einer Wissenschaft vom wahren „Sinn" führt der Weg oft vom Ganzen zu den Teilen. Wir stellen also vor allem das allgemeine logische Wesen der wahren oder gegenständlichen Erkenntnis in ihrer Totalität fest.

Doch können wir uns auch dabei nicht von vorneherein der logischen „Sache" selbst, d. h. dem Gebilde zuwenden, das Wahrheit oder gegenständliche Erkenntnis enthält, sondern wir müssen uns vorher über den Weg klar werden, auf dem das Problem der wahren Erkenntnis und besonders das ihrer logischen Struktur, in welcher das Prädikat stets eine entscheidende Rolle spielt, sich in Angriff nehmen läßt, d. h. wir müssen zuerst etwas Logik der Logik treiben.

Dabei denken wir daran, daß in jeder beliebigen Erkenntnis als Totalität mindestens vier verschiedene „Seiten" zu unter-

scheiden sind: erstens ein Ich-Subjekt oder ein erkennender Mensch, der die Wahrheit in seinem Seelenleben realisiert; zweitens ein Satz, in dem diese Wahrheit zum sprachlichen, d. h. körperlichen Ausdruck gebracht ist; drittens der wahre Erkenntnisgehalt selbst, oder der verstehbare wahre „Sinn", auf den es uns ankommt, und der weder mit dem Seelenleben des erkennenden Menschen noch mit dem körperlichen Satz zusammenfällt, sondern in einer „unsinnlichen", d. h. „anderen" (intelligibeln) Region liegt als die gesamte sensible, psycho-physische Realität; und endlich viertens ein „Gegenstand", der erkannt wird, oder von dem der Satz eine Wahrheit aussagt.

Die Wahrheit selbst, d. h. der wahre „Sinn", und vollends der Gegenstand, von dem der Sinn gilt, bleibt zunächst im Hintergrund, denn ausgehen muß die Untersuchung, um sich an etwas unbezweifelbar „Gegebenes" zu halten, von der sinnlichen Realisierungsstätte der wahren Erkenntnis, und dabei entsteht dann die Frage, ob es sich empfiehlt, die Logik mit dem seelischen Akt des Urteilens, der die Wahrheit erfaßt, oder mit dem Satz, der sie zum körperlichen Ausdruck bringt, zu beginnen.

Nachdem so ganz allgemein die Fragestellung entwickelt ist, suchen wir in dem sich hieran anschließenden Abschnitt I, der den psychischen Urteilsakt, den sprachlichen Satz und den logischen Sinn genauer unterscheidet und diese drei Gebilde in ihrem Verhältnis zueinander behandelt, zu zeigen, weshalb es sich in unserem Falle, d. h. bei der Frage nach dem Wesen des Prädikats, empfiehlt, beim Beginn der Untersuchung auch den seelischen Urteilsakt (ebenso wie die Wahrheit selbst und den Gegenstand der Erkenntnis) zurücktreten zu lassen und dafür vom sprachlichen Satz auszugehen, um an ihm das Wahre der Erkenntnis selbst aufzufinden und in seiner logischen Struktur zu studieren.

Doch haben wir auch damit noch keinen genau bestimmten Ausgangspunkt der Untersuchung, denn es sind nicht alle Sätze für unsern Zweck brauchbar. Der folgende Abschnitt (II) hat daher die Aufgabe, zu zeigen, daß nur eine besondere Art von Sätzen, nämlich nur Aussagesätze in Betracht kommen, falls an ihnen das Wesen des wahren Sinnes gefunden werden soll. Ja es müssen sogar solche Aussagen sein, die wir in einer genau anzugebenden Bedeutung „sprachlich vollentwickelte" Sätze nennen können, d. h. in denen sowohl das grammatische „Subjekt" als auch das gramma-

darf. Identität und ebenso Widerspruchslosigkeit geben für sich nie gegenständliche Wahrheit. Erst wenn wir die Gründe dafür kennen, wird ganz klar zu machen sein, was in jeder gegenständlichen Erkenntnis des „Seienden" die unanschaulichen Formen als Urprädikate bedeuten, und wie diese den anschaulichen Inhalten der Erkenntnis als Formen besonderer Art gegenüber zu stellen sind (V).

Auf Grund aller dieser Ausführungen können wir uns dann dem zweiten Hauptteil der Abhandlung zuwenden, der den Begriff des Seins untersucht, und der insofern einen „onto-logischen" Charakter trägt. Schon eine Logik des Seienden darf man onto-logisch nennen, vollends eine Logik des „Seins". Sie hat vor allem die Mehrdeutigkeit festzustellen, die das Wort „sein" zeigt, und über die kein Zweifel bestehen darf, wenn man das ontologische Problem vom Sein der Welt eindeutig stellen will. Wir gehen dabei von der Frage aus, ob es möglich ist, den Begriff eines Prädikats „sein" zu bilden, das in jeder denkbaren Erkenntnis des Seienden eine entscheidende Rolle spielt, und welches dann als das Urprädikat zu bezeichnen wäre. Wir sehen leicht: bilden läßt ein solcher Begriff sich in jedem Fall. Doch müssen wir mit der Erörterung darüber zugleich eine Erörterung des Begriffs der Copula verbinden, die ebenfalls durch das Wort „sein" zum sprachlichen Ausdruck gebracht zu werden pflegt. Wie steht das Sein als Copula zum Sein als dem allgemeinsten Prädikat, das in jeder Erkenntnis des Seienden steckt? Die Trennung ist, wenn der Begriff „Sein" wahrhaft umfassend genommen wird, nicht so einfach und selbstverständlich, wie man oft glaubt. Schon da sind genaue Unterscheidungen nötig.

Doch auch, wenn wir sie vollzogen haben, ist das Wort „sein", auch als Prädikat, noch immer vieldeutig, und dabei darf es bei diesem sehr oft, und oft zugleich allzu „harmlos" und unkritisch gebrauchten Begriff nicht sein Bewenden haben. Vor allem ist zu zeigen: hier wird von neuem der schon erörterte Gegensatz von Erkenntnisform und bloßer Denkform wichtig. Das „Sein" kann zweifellos auch eine bloße Denkform bedeuten, und dann unterscheidet es sich prinzipiell von dem „Sein", das als Erkenntnisform auftritt, also auch vom Sein der Welt. Mit dem Sein als bloßer Denkform wird ebensowenig ein „Gegenstand" oder gar „die Welt" erkannt wie mit den Denkformen der Identität und des Widerspruchs. Aber noch mehr: das Sein vermag sogar als Er-

kenntnisform erst dann eine gegenständliche Wahrheit eindeutig zu konstituieren, also zum Sein der Welt zu werden, wenn der Erkennende die verschiedenen Arten des Seins, welche die Gegenstände der Welt als Urprädikate haben können, in ihrer Besonderheit und Mehrheit berücksichtigt. Man muß immer genau sagen können, welche Art des Urprädikats gemeint ist, wo man von dem „Sein" eines Gegenstandes in der Welt oder von einem „Sein der Welt" überhaupt redet. Sonst bleibt man bei einem Prädikat „sein" stehen, mit dem allein sich gegenständliche Wahrheit über Seiendes noch in keiner Weise zum Ausdruck bringen läßt, ja mit dem man über eine zwar überall unentbehrliche, aber auch zugleich völlig „leere" Denkform des Seins nicht hinauskommt.

Die Mannigfaltigkeit des Seinsbegriffes als eines Erkenntnisprädikats der Welt und die Gründe für eine Trennung der verschiedenen Seinsarten von einander darzulegen, ist die Aufgabe des Abschnittes VI, der vom Sein als Erkenntnisform, als Denkform und als Copula handelt. Mit ihm dürfen wir hoffen, über die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort „sein" als Prädikat haben kann, zur vollen logischen Klarheit zu kommen, also auch angeben zu können, was „das Sein der Welt" als Problem bedeutet.

Die letzten Abschnitte der Untersuchung stellen sich, nachdem nicht nur das Wesen des Prädikats im allgemeinen, sondern auch das Wesen des Prädikats „sein" im besonderen erkannt ist, endlich die Aufgabe, auf Grund der dabei gewonnenen Einsichten die positiven Beziehungen der „onto-logischen" Prädikationstheorie zum Problem der „Ontologie" in der traditionellen Bedeutung dieses Wortes als der Wissenschaft vom Sein der Welt darzulegen. Darin hat die Abhandlung zu gipfeln. Doch bleibt sie hier selbstverständlich bei Problemstellungen und ihrer Klärung stehen, ohne irgendwie an eine Problemlösung zu denken.

Zunächst ist zu zeigen, weshalb keine Ontologie als Wissenschaft möglich ist, die sich nicht auf vorangegangene logische Erörterungen des Seinsbegriffs oder genauer der verschiedenen Seinsbegriffe stützt. Sie kann das Problem des „Seins der Welt" erst stellen, wenn sie weiß, was dies „Sein" logisch bedeutet. Anders ausgedrückt: das logische und das ontologische Seinsproblem sind immer nur vorläufig zu trennen und gehen schließlich notwendig zusammen (VII).

Dann gilt es, mit Hilfe der Einsicht in die verschiedenen Begriffe des Seins oder in die Mehrheit von Arten des Seins und

des Seienden die Frage zu stellen, ob es sich nicht empfiehlt, die allgemeine Ontologie als umfassende „Wissenschaft vom Sein der Welt" überhaupt, wie man übersetzen kann, gegen die Metaphysik als einen besonderen Teil der Ontologie abzugrenzen. Die heute wieder viel erörterte Disziplin mit dem geschichtlich belasteten Namen „Metaphysik", der nicht willkürlich gebraucht werden sollte, würde damit im Unterschied zur Lehre vom Sein der Welt überhaupt endlich wieder zur Lehre von einer besonderen Art des Seienden werden, das man griechisch als „ontos on" oder deutsch vielleicht am besten als „an sich seiend" bezeichnet. Erst so wird es möglich, auch den Begriff der Ontologie ihrem Namen entsprechend als den einer allgemeinen Lehre vom Sein der Welt im Unterschied von dem der Metaphysik eindeutig zu bestimmen. Zugleich zeigt sich dann die Bedeutung der Unterscheidungen innerhalb des „Seins" als Erkenntnisprädikat der Welt, die wir gemacht haben, für eine allgemeine Ontologie als Wissenschaft, die wahrhaft „universal" alle Arten des Seins und des Seienden, also das Weltganze zu umfassen hat (VIII). Im Anschluß daran wird es endlich auch möglich, das Problem der Metaphysik, die nur das „ontos on" erforscht, logisch zu erörtern, d. h. auch für diese Wissenschaft die Bedeutung der logischen Prädikatslehre vom Sein aufzuzeigen (IX).

Doch ergibt sich im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Problem des metaphysischen Seins der Welt noch eine letzte Frage, deren Erörterung dem Schlußabschnitt zufällt (X). In der Untersuchung des logischen Sinnes und seiner Gliederung in Subjekt, Prädikat und Copula beschränken wir uns absichtlich auf positive Erkenntniswahrheiten, d. h. wir lassen dabei nicht nur die falschen, sondern auch die negativen Sinngebilde, d. h. alle, in denen ein Prädikat einem Subjekt entweder zu Unrecht beigelegt, oder zu Recht abgesprochen wird, beiseite. Als eine „Probe auf das Exempel" wollen wir jedoch, wenn auch nur anhangsweise, auch die Negation des Seins, insbesondere den Begriff des sogenannten „Nichts", der neuerdings als Gegenstand der Metaphysik wieder aufgenommen worden ist, in den Kreis unserer Betrachtung einbeziehen, und dabei das Verhältnis von Sein und Nichtsein oder Nichts unter logischen Gesichtspunkten als das von einem seienden und von einem nicht-seienden „Etwas" erörtern.

Auch dabei kommen wir ohne die Unterscheidung der allgemeinsten Denkform des Seins von der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Erkenntnisformen oder den verschiedenen Seinsarten

der Welt nicht aus. Ja nur mit ihrer Hilfe lassen sich die „Widersprüche" beseitigen, die man in dem Begriff des Nichts gefunden und im Sinne einer „Dialektik" verwertet hat. Es wird sich ergeben, daß für das metaphysische Problem auch des Nicht-Seienden oder des Nichts, das schon PLATON beschäftigte, und das später z. B. in der Deutschen Mystik und bei HEGEL eine große Rolle spielt, die Lehre vom logischen Prädikat unentbehrlich ist, falls man bei einer Erörterung des Nichts zu einem Begriff kommen und nicht bei einem Wort stehen bleiben will, bei dem sich zwar vielleicht manches fühlen oder ahnen, aber wissenschaftlich doch nur wenig denken läßt.

Nachdem wir so einen Blick auf das Ganze unserer Darlegungen und ihre Gliederung geworfen haben, können wir jetzt zu einer Ausgestaltung der einzelnen Teile übergehen und zunächst das Stück einer „Logik der Logik" darstellen, das wir brauchen, um zu wissen, auf welchem Wege wir am besten eine Einsicht in das Wesen des wahren Erkenntnissinnes überhaupt und seiner logischen Struktur gewinnen. Damit beginnen wir den ersten, logischen Hauptteil unserer Untersuchung, der die Abschnitte I—V umfaßt.

Erster logischer Teil.

I.

Psychischer Urteilsakt, sprachlicher Satz und logischer Sinn.

Daß die Logik die Wahrheit des Denkens und des Erkennens zum Problem zu machen und dabei nach dem Wesen des Wahren überhaupt zu fragen hat, ist wohl niemals bestritten worden. Worin aber besteht das Gebilde, das im eigentlichen Sinne des Wortes „wahr" genannt werden kann, und dessen Erkenntnis wir daher in der Logik anstreben müssen, um eine Einsicht in das Wesen der Wahrheit und ihrer Erkenntnis überhaupt zu erhalten? Diese Frage nach ihrem „Gegenstand" wird die Logik voranstellen: welche Gebilde sind wahr oder enthalten Erkenntnis, und wie werden sie uns so zugänglich, daß wir zu einer Einsicht in das Wesen der Wahrheit oder des wahren „Sinnes" überhaupt kommen?

Die Antwort, die man schon früh darauf gab, und die immer von neuem wieder gegeben wird, geht dahin, daß „wahr" Urteile sind, die wir vollziehen, und daß nur sie wahr sein können. Bloße „Vorstellungen", sagt man dann, sind für sich noch nicht wahr, enthalten also auch noch keine Erkenntnis, ja sie sind noch nicht einmal falsch, sondern theoretisch völlig indifferent. Das führte in neuerer Zeit, z. B. bei Sigwart, im Gegensatz zur Tradition dazu, in der Logik das Urteil voranzustellen und die Lehre vom „Begriff" erst im Anschluß daran zu behandeln. Die allgemeine Logik wurde so in der Hauptsache zur Lehre vom Urteil.

Werden auch wir uns an das Urteil halten, um die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und des wahren Erkenntnissinnes zu beantworten?

Zweifellos sind auf diesem Wege wertvolle Einsichten zustande gekommen, und gewiß wird auch die Urteilslehre immer ein wichtiger Bestandteil der Logik oder der Erkenntnistheorie bleiben. Sogar, wenn es richtig wäre, wie man schon früher[1] und kürzlich

[1] So z. B. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 1807, 2. Aufl. 1828, Bd. I, S. 340.

wieder behauptet hat, daß Urteile mit Rücksicht auf die Wahrheit als nur „sekundär" betrachtet werden können, oder gar, daß sie lediglich etwas wiederholen, was schon vorher in anderer, primärer Weise als wahr „erkannt" worden ist, würde die Lehre vom Urteil im System der Logik nicht zu entbehren sein, weil den sprachlichen Aussagesätzen, mit denen jede Wissenschaft ihre wahren Erkenntnisse darstellt, im erkennenden Ich-Subjekt immer Akte des Urteilens entsprechen. Die Logik als Wissenschaftslehre wird unter anderem stets auch Urteilslehre sein. Das ist nicht zu bestreiten[1].

Ebensowenig aber kann geleugnet werden, daß jeder Urteilstheorie, die im Anschluß an die Urteilsakte des erkennenden Subjekts nach dem Wesen des erkannten Wahren fragt, wie das meist geschieht, eine Einseitigkeit anhaftet, und daß sie daher zum mindesten der Ergänzung bedarf. Ja man muß zweifeln, ob es sich in jeder Hinsicht empfiehlt, die Logik als Lehre vom Wahren mit einer Theorie des Urteils zu beginnen, und ein solcher Zweifel wird sich dann besonders geltend machen, wenn man bei dem Worte „Urteil" zuerst an einen seelischen Akt des erkennenden Ich denkt. Gerade dies Ausgehen vom Seelenleben muß bedenklich erscheinen. Ist denn der Urteilsakt für die Logik mehr als das Mittel, mit dem das erkennende Individuum sich eines Wahren bemächtigt, das irgendwie unabhängig vom urteilenden Individuum besteht, und bürgt etwas dafür, daß der seelische Bemächtigungsakt schon das Wesen des erkannten Wahren selbst erkennen läßt? Als psychisches Gebilde eines Individuums scheint das Urteil in der Tat für das Wahrheitsproblem „sekundär" zu sein.

Bei der Behandlung dieser Frage kann man besonders geltend machen, daß jeder Mensch in seinem Seelenleben von jedem beliebigen anderen Individuum abweicht, und daß sich von vorneherein nicht sagen läßt, wie weit die individuellen Verschiedenheiten sich auch auf die Akte des Urteilens erstrecken. Sie können eventuell von der Art sein, daß sie mit der Wahrheit selbst nichts mehr zu tun haben, und solche Verschiedenheiten des Urteilens sind dann logisch unwesentlich. Auf jeden Fall brauchen wir ein Mittel, um sie begrifflich abzutrennen und auszuschalten, wo das Wahre selbst in Frage steht. Sonst bringen sie in die Logik Verwirrung.

[1] Vgl. hierzu mein Buch: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 6. Aufl. 1928.

Wie aber soll der Logiker die Abtrennung des für das Wesen der Wahrheit Unwesentlichen vornehmen, so lange er sich auf das beschränkt, was er beim Urteilen im eigenen Seelenleben vorfindet? Geht er mit solcher Seelenforschung nicht von vorneherein in die Irre, falls sein Ziel eine Einsicht in das Wesen der Wahrheit selbst ist?

Logisch interessiert ihn dabei nicht sein individuelles Seelenleben, sondern das Wahre, das er mit andern Individuen gemeinsam hat. Das fremde Seelenleben aber ist ihm direkt nicht zugänglich. Er muß es aus irgend welchen anders woher gegebenen, nämlich körperlichen Faktoren erschließen, und schon daraus geht hervor, daß keine Logik bei dem Erforschen der Wahrheit als eines überindividuellen Gebildes sich auf das Urteilen als ein psychisches Sein im Leben der Individuen zu beschränken vermag.

Dementsprechend hat man denn auch oft den psychischen Urteilsakt von dem getrennt, was man das „logische Urteil" nannte. Aber es ist dabei doch bisweilen recht unklar geblieben, worin man das Wesen dieses logischen Gebildes im Unterschied vom seelischen Akt des Urteilens finden wollte. Die Untersuchung des psychischen Seins der Urteilsakte genügt zu einer Klarstellung dieser Art nicht. Die Frage lautet ja: was ist das logische Urteil abgesehen vom seelischen Urteilsakt? Wie will man das Logische am Seelischen finden?

Ehe dieser Punkt nicht zur vollen Deutlichkeit gebracht ist, kann man zu einer Entscheidung über das Wesen des logischen „Urteils" und damit über das Wesen des Wahren nicht kommen. Ja so lange man die Urteilsakte in ihrer Eigenschaft, die sie als psychische Vorgänge haben, noch als maßgend für die logische Frage nach dem Wesen der wahren Erkenntnis ansieht, wird immer ein Streit darüber möglich sein, was das „logische Urteil" im Unterschied vom psychischen Urteilsakt eigentlich ist. Es bleibt denkbar, daß die verschiedenen Individuen sich mit völlig verschiedenen, d. h. ihrem psychischen Sein nach verschiedenen, Urteilsakten derselben Wahrheit bemächtigen, und schon dieser Umstand macht es empfehlenswert, von dem Seelenleben der Individuen beim Feststellen des Wesens der Wahrheit, zunächst wenigstens, einmal völlig abzusehen und den Blick allein auf die logische „Sache", d. h. auf das zu richten, was wir zwar mit den individuellen seelischen Akten als Wahrheit in unseren Besitz bringen, was aber unabhängig von ihnen sein muß, um den Namen Wahrheit zu verdienen.

Oder sollte es unmöglich sein, das Seelenleben der Individuen beim Feststellen des Wesens der Wahrheit zunächst wenigstens einmal bei Seite zu lassen? Wir wissen doch — wird man vielleicht sagen — nichts von einer Wahrheit, ohne sie seelisch aufzufassen und dann eventuell zu urteilen. Gewiß nicht. Aber können wir nicht trotzdem die seelischen Akte des Urteilens dabei ebenso ignorieren, wie z. B. der Physiker seine seelischen Wahrnehmungsakte ignoriert, wenn er Körper untersucht? In beiden Fällen ist individuelles Seelenleben faktisch nicht zu entbehren, da ohne ein psychisches Sein auch die zu erforschenden Körper dem Physiker so wenig bekannt oder wissenschaftlich zugänglich werden würden, wie dem Logiker die wahren Gebilde, die ihn interessieren. Aber ebenso wie die seelischen Akte des Wahrnehmens der Körper nicht das sind, worauf es der Physik ankommt, ebenso darf die seelische Struktur des Urteilens, womit wir Wahrheiten erfassen, nicht als maßgebend gelten für die Struktur der Gebilde, die selber wahr sind, und welche die Logik untersuchen will. Der Unterschied zwischen dem Akt des Auffassens und dem aufgefaßten Gebilde ist in beiden Fällen prinzipiell, und es dürfte sich daher empfehlen, für das wahre Gebilde, nach dem der Logiker als nach seinem „Gegenstande" fragt, auch den Terminus „Urteil" zu vermeiden, der immer an etwas Seelisches denken läßt. Redet doch der Physiker stets von Körpern als von seinen „Gegenständen" und nicht von Wahrnehmungsakten, mit denen er die Körper auffaßt. Warum sollen wir in der Logik es nicht ebenso machen?

Jedenfalls müssen wir, falls wir den Namen „Urteil" für das logische Gebilde beibehalten wollen, uns darüber klar sein, daß das Wort dann keinen individuellen seelischen Akt des urteilenden Subjekts mehr bedeuten kann, denn das Wahre ist das von allem individuellen psychischen Sein unabhängig für sich bestehende, überindividuelle Gebilde. Ohne diese Voraussetzung verliert jede Logik und jede Wissenschaft ihren Sinn.

Die Notwendigkeit einer radikalen Trennung des logischen Problems der Wahrheit vom psychologischen Problem des Urteilsaktes sei noch an einem Beispiel aufgezeigt, das uns etwas näher an unser besonderes Problem heranführt.

Die Frage nach der logischen Struktur der wahren Erkenntnis wird oft unter der Voraussetzung behandelt, daß das Urteil, in dem man die Wahrheit zu haben glaubt, zwar keine bloße „Vorstellung" sei, aber doch seinem Wahrheitsgehalt nach aus Vorstellungen

bestehe, die durch den Urteilsakt nur aufeinander bezogen werden, und dann sucht man festzustellen, ob es möglich ist, daß sich das Urteil mit Rücksicht auf seinen Vorstellungsgehalt als „einfach" begreifen lasse, oder ob nicht vielmehr mindestens zwei Vorstellungen notwendig seien, die aufeinander bezogen werden müssen, damit man von einem wahren Urteil reden könne. Um unter dieser Voraussetzung für die Einfachheit des Urteils einzutreten, kann man dann mit Recht sagen, es sei nicht einzusehen, welchen Vorzug es habe, anzunehmen, daß das Urteil aus zwei Vorstellungen und nicht nur aus einer bestehe, denn wenn Vorstellungen überhaupt zu erkennen vermögen, dann werde eventuell eine einzige Vorstellung dasselbe leisten wie zwei.

Dagegen läßt sich dann in der Tat nichts sagen, und so lange wir bei der Frage nach Einfachheit oder Zweigliedrigkeit des Wahren als eines logischen Gebildes die Entscheidung davon abhängig machen, ob der seelische Akt des Urteilens eine einfache Vorstellung sein könne oder sich aus mehreren Vorstellungen als seinen Gliedern zusammensetzen müsse, werden wir zu einer überzeugenden Antwort niemals kommen. Ja gerade die Frage, ob das sogenannte logische Urteil, d. h. das vom psychischen Sein des Individuums unabhängige wahre Gebilde selbst einfach oder zusammengesetzt ist, muß zunächst völlig ohne Rücksicht auf den psychischen Akt des Urteilens und seine seelische Struktur entschieden werden. Erst dann, wenn man die logische Struktur des wahren Gebildes bereits kennt, lassen sich daraus vielleicht Schlüsse ziehen, welche Struktur der Urteilsakt haben muß, um sich der Wahrheit bemächtigen zu können. Vorher bleibt das unentscheidbar. So geht das logische Problem dem Problem des Urteilsaktes voran. Mit dem Urteilsakt können wir jedenfalls die Untersuchung nach dem Wesen des Wahren nicht beginnen.

Aber woran sollen wir uns dann halten, um irgend ein unmittelbar zugängliches Material zu haben, an dem wir das Wesen des Wahren uns zum Bewußtsein bringen? Die Wahrheit einer Erkenntnis besteht zwar gewiß für sich, aber sie muß doch, um uns wissenschaftlich bekannt und zugänglich zu werden, an irgend einem Teil der gegebenen Sinnenwelt aufzufinden sein. Wenn die seelischen Urteilsakte der Individuen sich zu diesem Zweck wegen ihrer Vielgestaltigkeit als unzuverlässig erweisen, welches andere unmittelbar zugängliche Gebilde bleibt dann noch übrig, in dem das Wahre sich so realisiert hat, daß es daran erforscht werden kann?

In gewisser Hinsicht ist die Antwort hierauf einfach. Bisher haben wir von einem Faktor nur gelegentlich gesprochen, der in jeder Logik eine große Rolle spielt, und das ist die Sprache. Auch Sätze werden „wahr" genannt. Von der Sprache müssen wir jetzt ausdrücklich handeln. Sie gehört notwendig zur Sache, ja sie bleibt allein noch übrig als Material zur Auffindung des Logischen, wenn wir von den seelischen Urteilsakten absehen.

Daß die Sprache zur Sache gehört und nicht ignoriert werden kann, bestätigt schon ein Blick in jedes beliebige logische Werk. Selbst wo darin ausdrücklich nur von „Urteilen" die Rede ist, denkt man durchaus nicht allein an die seelischen Vorgänge einerseits und an das logische Gebilde, das sie auffassen, andererseits, sondern immer zugleich an etwas drittes, nämlich an die körperlichen Sätze, mit denen die urteilenden Subjekte ihre logischen Gedanken, wie man sagt, zum sprachlichen „Ausdruck" bringen. Vom Satz versuchen wir auszugehen, um an ihm das Wesen des Wahren zu studieren. Dafür haben wir sogar eine Reihe von verschiedenen Gründen, deren wichtigste ausdrücklich aufgezählt seien. Bei jedem einzelnen werden wir sowohl hervorheben, weshalb wir uns in der Logik zuerst an den Satz anschließen, als auch zugleich das klar stellen, was uns trotzdem hindert, die grammatische Struktur des Satzes mit der logischen Struktur des wahren Sinnes, dem er zum Ausdruck verhilft, zu identifizieren. Nur so kommen wir zur Klarheit auch über das Verhältnis der Logik zur Grammatik, eine Klarheit, die wir ebenso brauchen wie die über das Verhältnis von Logik und Urteilspsychologie.

Als sprachliches Gebilde hat der Satz vor dem seelischen Urteilsakt von vorneherein einen Vorzug, der zutage tritt, sobald wir ihn mit Rücksicht darauf betrachten, daß an ihm etwas gefunden werden soll, was allen Individuen gemeinsam ist. Im Unterschied vom seelischen Sein, das jedes Individuum nur für sich allein hat, stellt er sich nämlich in der Sinnenwelt als ein körperliches Gebilde dar, das die verschiedenen Individuen in der Regel als dasselbe unmittelbar wahrzunehmen vermögen. In ihm liegt etwas vor, das jeder hören oder sehen kann, und der Einzelne darf sicher sein, daß das Gehörte oder Gesehene, das er als „Satz" kennt, sich von dem Gehörten oder Gesehenen, das andere als Satz kennen, sich wenigstens im Prinzip nicht wesentlich unterscheidet. Oder noch vorsichtiger formuliert: in dieser Hinsicht bestehen beim Satz keine prinzipiell größeren Schwierigkeiten als bei den Wissenschaften, die von anderen Körpern handeln.

Davon gehen wir aus, und wir können das um so unbedenklicher, als dieser Umstand auch faktisch für die Logik stets eine große Bedeutung gehabt hat, selbst dort, wo die Logiker sich dessen nicht vollständig bewußt gewesen sind und nur von „Urteilen" sprachen. Vielleicht kann man sogar sagen, daß der Satz tatsächlich immer eine viel größere Rolle in der Logik gespielt hat als der seelische Akt des Urteilens. Man meinte ja bei dem Worte „Urteile" immer zugleich „Sätze". Man tat das auch dort, wo man es nicht ausdrücklich sagte, und infolgedessen sind die Termini „Urteil" und „Satz" bisweilen ohne Trennung durcheinander gebraucht worden. Gerade das sollte man jedoch vermeiden und sich zunächst klar machen, daß Urteilsakte und Sätze in zwei prinzipiell verschiedenen Sphären des Seienden liegen.

Das ist nur deswegen nicht immer deutlich geworden, weil man bei beiden Gebilden, beim seelischen wie beim körperlichen, noch an etwas anderes als an ihre seelische oder an ihre körperliche Wirklichkeit in der Sinnenwelt dachte, nämlich an das logische Gebilde, das vom Satz zum Ausdruck gebracht und vom seelischen Urteilsakt erfaßt wird. Das Denken daran konnte man auch beim Satz in der Logik nicht vermeiden, denn es stand von vorneherein fest, daß er als bloß sprachliches Gebilde nicht mit dem, was selber wahr ist, zusammenfallen kann, ebenso wie es kein wahres Urteil gibt, wenn der seelische Akt nicht zugleich ein logisches Gebilde erfaßt. So rechnete man unwillkürlich das Wahre selbst sowohl mit zu dem, was man Satz, als auch mit zu dem, was man Urteil nannte, hinzu, und dann brachte man das Urteil und den Satz wegen dieses gemeinsam mit beiden verknüpften Faktors auch miteinander in eine so enge Verbindung, daß man den prinzipiellen Unterschied ihrer Seinsarten nicht stets gegenwärtig hielt, ja bisweilen gar nicht mehr wußte, was man eigentlich meinte, wenn man „Satz" sagte, und was man meinte, wenn man von „Urteilen" sprach.

Deswegen muß der Satz als sprachlich körperliche Wirklichkeit zunächst einmal von dem seelischen Akt des Urteils streng geschieden und darauf hingewiesen werden, daß allein der Satz ein allen gemeinsam zugänglicher sinnlicher „Träger" der Wahrheit ist, während die psychischen Urteilsakte nur den einzelnen Individuen angehören, die an dem gemeinsam gegebenen Satz die gemeinsame Wahrheit vorfinden.

Nachdem dies klar gestellt ist, sind dann allerdings beide Gebilde, d. h. nicht nur der Urteilsakt, sondern auch der Satz sorg-

fältig von dem wahren Sinn selbst zu trennen, und auf keinen Fall sollte man das Wort „Satz" zugleich für das logische Gebilde verwenden, wie das z. B. Bolzano tut, wenn er vom „Satz an sich" redet, und was andere ihm nachgemacht haben. Bolzano meint damit das durch den sprachlichen Satz zum Ausdruck gebrachte „Wahre an sich", also ein logisches, nicht ein körperliches Gebilde. Eine solche Terminologie führt dann zu Zweideutigkeiten. Ja, sie verdeckt geradezu das, was die Logik an den sprachlichen Gebilden dort besitzt, wo sie den Versuch macht, das Wesen des Wahren an ihnen zu erforschen. Sie kann als Logik dieses Wesen weder im seelischen Gebiet des Urteilens noch im körperlichen Gebiet der Sprache finden wollen, falls sie sich selbst versteht, sondern nur in einer dritten, völlig eigenartigen Sphäre, und wir werden daher auch terminologisch von dem Logischen, nach dessen Wesen wir fragen, nicht nur die Bezeichnung „Urteil", sondern auch die Bezeichnung „Satz" überall dort fern halten, wo es darauf ankommt, das Wahre selbst in seiner Eigenart zu bestimmen und es damit von den anderen, mit ihm verknüpften, aber nicht mit ihm identischen Gebilden zu unterscheiden.

Wir wollen, um eine in dieser Hinsicht unzweideutige Namengebung zu haben, stets ausdrücklich von einem logischen Sinn oder noch besser Sinngebilde reden, das durch seelische Urteilsakte erfaßt und von Sätzen zum körperlichen Ausdruck gebracht wird, das aber selber weder seelisch noch körperlich ist und schon deshalb niemals mit Urteilen und Sätzen zusammenfallen kann, so eng es auch mit beiden verbunden sein mag[1]. Diese Ausdrucksweise ist deutlicher, als wenn wir etwa drei Arten des „Urteils", das logische, das seelische und das sprachliche von einander trennen.

Ja im Anschluß an unsere Terminologie können wir sogleich noch einen Schritt weiter gehen, um auch auf das Verhältnis der Teile zum Ganzen bei den verschiedenen Gebilden zu reflektieren, und dann dies Verhältnis ebenfalls für die drei Gebiete des Urteils, des Satzes und des Sinngebildes gesondert festzulegen. Wir dürfen mit Rücksicht hierauf sagen: wie das seelische Urteil aus Vorstellungen und der sprachliche Satz aus Worten besteht, setzt sich das logische Sinngebilde aus Wortbedeutungen zusammen, und

[1] Vgl. über den Begriff des weder seelischen noch körperlichen Sinngebildes, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, meine Abhandlung: Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik, Logos, Bd. XVI und XVII, 1927/28.

zwar aus den Bedeutungen, welche die einzelnen Worte des Satzes haben, und welche von den einzelnen Vorstellungen des Urteils erfaßt werden. Kurz wir wollen stets die Bestandteile der Sinngebilde als „Wortbedeutungen", die Bestandteile der Urteile als „Vorstellungen" und die Bestandteile der Sätze als „Worte" oder Wörter bezeichnen, um auch in dieser Hinsicht die drei Sphären des Seienden auseinander zu halten.

Selbstverständlich werden in einer nach allen Richtungen ausgeführten Logik des Erkennens nicht nur die logischen Sinngebilde mit ihren Bedeutungen, sondern auch die seelischen Urteilsakte mit ihren Vorstellungen und die körperlichen Sätze mit ihren Worten eine Rolle spielen, denn zum wirklichen Erkennen, wie es als Faktum in der Sinnenwelt vorliegt, gehören stets alle drei, nur begrifflich voneinander getrennten Gebiete. Aber wir müssen trotzdem, wo wir zu einer Entscheidung über das Wesen des Wahren selbst kommen wollen, uns von vorneherein darüber klar sein, daß nicht nur die seelischen Urteilsakte, sondern auch die sprachlichen Sätze lediglich insofern für die Logik wichtig sind, als sie mit den von ihnen verschiedenen logischen Sinngebilden und Wortbedeutungen in Verbindung stehen.

Doch wir haben die Dreiteilung in seelische Urteilsakte, sprachliche Sätze und logische Sinngebilde nicht etwa deshalb gemacht, um nun auch die Sätze, ebenso wie vorher die Urteile, aus dem Beginn der Logik völlig auszuscheiden. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil uns dann gar kein unmittelbar zugängliches Material in der Sinnenwelt mehr übrig bliebe, womit wir die Untersuchung anfangen könnten. Wir werden uns immer an eine der unmittelbar gegebenen sinnlichen Wirklichkeiten halten müssen, mit denen das Wahre verknüpft ist, um es zunächst daran aufzufinden. Erst wenn das geschehen ist, kann es uns gelingen, es begrifflich von seinem sinnlichen „Träger" abzulösen. Weshalb die Urteilsakte als Realisierungsstätte der Wahrheit sich zu dem Zweck, das Wahre an ihnen zu finden, nicht eignen, haben wir gesehen, und wir kennen auch bereits einen der Gründe, weshalb es mit den sprachlichen Sätzen in dieser Hinsicht besser steht. Wir müssen nun die Gedanken in der bereits eingeschlagenen Richtung noch weiter verfolgen.

Wir brauchen den Satz in der Logik nicht nur, weil er als körperliches Gebilde allen Individuen als derselbe direkt zugänglich ist, sondern auch noch aus einem anderen Grunde gehen

wir von ihm aus. Sogar dann, wenn wir uns an die Urteilsakte halten wollten, könnten wir den Satz nicht entbehren. Die Urteilsakte anderer Menschen müssen wir nämlich immer erst erschließen, und dabei sind wir in der Regel auf Sätze angewiesen. Wir können also den Weg, der durch die Wahrnehmung der Sätze hindurchführt, unter keinen Umständen entbehren. Bleibt uns nicht auch deswegen nur noch übrig, mit dem Satz als dem sprachlichen Ausdruck des logischen Sinngebildes anzufangen, um dann zu sehen, wie weit wir mit seiner Hilfe ins logische Gebiet hineinkommen?

Doch es gibt noch weitere Gründe, die uns veranlassen, bei der Untersuchung des Wahren vom Satz auszugehen und den seelischen Urteilsakt zurücktreten zu lassen. Wir brauchen bei der notwendigen begrifflichen Ablösung des logischen Gebildes von seiner sinnlichen Realisierungsstätte eine Verwechslung von Satz und Sinn viel weniger zu fürchten als beim Ausgehen vom Urteil die Verwechslung des Sinnes mit dem seelischen Ausgangspunkt der Untersuchung. Der Satz ist ein körperliches Gebilde, und daß die Wahrheiten selbst keine physischen Realitäten sind, ist wohl nahezu allen von vorneherein klar. Man kann im Ernst nicht versuchen, einen wahren Sinn mit einem Körper zu identifizieren. Dann wäre das Wahre wirklich nur „flatus vocis" in des Wortes verwegenster Bedeutung. Dagegen sind wir auf Grund des herrschenden Dogmas vom psychophysischen Dualismus und der Alternative, die mit ihm verbunden wird, immer geneigt, jedes nichtkörperliche Sein unter ein und denselben Begriff zu bringen, nämlich den des Psychischen, und wenn wir dann vollends alles, was hierunter fällt, mit einem so vieldeutigen Namen wie „geistig" versehen, dann werden sofort den schlimmsten Konfusionen die Tore weit geöffnet. Dann scheinen insbesondere seelische Urteilsakte und wahre logische Sinngebilde, weil beide „geistig" sind, auch ihrer Seinsart nach eng miteinander verwandt oder gar identisch zu sein, obwohl sie als individuelles Seelenleben und überindividuelle Wahrheit mindestens so weit auseinanderliegen wie physisches und psychisches Sein.

Jedenfalls: die Ablösung der logischen wahren Sinngebilde von dem sprachlichen Satz, der sie zum Ausdruck bringt, wird leichter zu vollziehen sein als die Ablösung vom seelischen Urteilsakt, womit wir sie erfassen, und die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Gebiete des wahrnehmbaren Sinnlichen und des verstehbaren Unsinnlichen muß dann viel unzweideutiger zutage treten, so daß die Eigenart des Logischen, die es gegenüber allem sinn-

lichen, sowohl physischen wie auch psychischen Material besitzt, an dem wir es finden, nicht mehr übersehen werden kann.

Eine solche größere Leichtigkeit des Unterscheidens, die den Satz vor dem Urteil bevorzugen läßt, gilt ferner nicht nur für die verschiedenen Sphären des Seienden, in denen Sätze einerseits und Sinngebilde andererseits überhaupt liegen, sondern auch für ihre besonderen Strukturen, die selbstverständlich als sprachliche oder grammatische Struktur einerseits und als logische Struktur andererseits ebenfalls zu trennen sind. Allerdings bestehen zwischen der grammatischen Struktur des Satzes und der logischen Struktur des Sinnes auch die engsten Beziehungen, ebenso wie solche zwischen den Strukturen des Sinnes und des Urteilsaktes, der ihn auffaßt, vorhanden sind, und Beziehungen dieser Art werden für die Aufdeckung der logischen Struktur der Sinngebilde sich von geradezu entscheidender Wichtigkeit erweisen, sobald wir auf das Verhältnis von Logik und Grammatik zu sprechen kommen. Aber während man immer geneigt ist, bei der üblichen, sehr mangelhaften Differenzierung der nichtkörperlichen, „geistigen" Gebilde die Urteils-Struktur und die Sinn-Struktur miteinander zu vermengen, muß es ohne weiteres einleuchtend sein, daß auch bei engster Beziehung von grammatischer Satz-Struktur und logischer Sinn-Struktur eine Identität beider mit Rücksicht darauf, wessen Struktur sie sind, in keinem Fall vorliegen kann. Es ist vielmehr von vorneherein klar, daß hier für die Logik, die nach der Struktur des wahren logischen Sinnes fragt, ein schwieriges Problem entsteht, das sich auf das Verhältnis zur grammatischen Struktur bezieht, und das nur mit Hilfe einer „metagrammatischen[1]" Struktur-Lehre von der Logik zu lösen sein wird.

Das ändert aber gewiß nichts an der Notwendigkeit, mit dem

---

[1] Eine „metagrammatische Subjekts-Prädikats-Theorie" hat für die Logik mit vollem Bewußtsein ihrer Tragweite, so viel ich sehe, zum erstenmal Emil Lask in seinem Werk über „Die Lehre vom Urteil" (1912) gefordert und durchzuführen versucht. Seine Gedanken berühren sich hier mit Andeutungen, die ich in meiner Abhandlung über „Das Eine, die Einheit und die Eins" (1911) gegeben habe. (2. Aufl. in den Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte, Heft 1, 1924). Lasks Gedanken sind mir auch für den vorliegenden Zusammenhang sehr lehrreich gewesen. Eine nähere Auseinandersetzung mit ihnen würde zu weit führen. Ich wollte nur auf Lasks, wie mir scheint, lange nicht genug beachtete, einschneidende Theorie hinweisen. Vgl. jetzt: Emil Lask, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Eugen Herrigel, II. Band, 1923, S. 321ff.

sprachlichen Gebilde als dem Träger des logischen Sinnes zu beginnen. Ja wir tun das nicht nur, damit wir eine allen unmittelbar gegebene Realität haben, an die wir als an etwas Gemeinsames anknüpfen können, sondern auch, damit wir zunächst einmal die grammatische Struktur der Sätze für sich kennen lernen, an denen das Wesen des Wahren aufgezeigt werden soll. Nur wenn wir etwas auch von ihr wissen, läßt sich die Frage beantworten, wie weit einerseits ihre logische Bedeutung reicht, d. h. wie weit in ihr zugleich die logische Struktur des Sinnes zum Ausdruck kommt, und was andererseits an ihr nur grammatisch ist, also als logisch zufällig oder unwesentlich beiseite zu bleiben hat. Diese Frage wird, wie sich von selbst versteht, bei der Lehre vom logischen Prädikat von besonderer Wichtigkeit werden, denn der Begriff des „Prädikats" ist ja, zunächst jedenfalls, der grammatischen Sphäre entnommen. Hat er überhaupt eine wesentliche logische Bedeutung, und worin besteht diese? Damit sind wir bei der Hauptfrage des logischen Teils dieser Abhandlung angelangt, und sie kann gewiß nur im Anschluß an die Frage nach der grammatischen Struktur des Satzes, nicht im Anschluß an die Frage nach der psychologischen Struktur des Urteilaktes beantwortet werden.

Bevor wir jedoch zu diesem Problem übergehen, schicken wir endlich noch eine allgemeine Bemerkung voraus, die es ebenfalls rechtfertigen wird, daß wir in der Logik den sprachlichen Ausdruck des wahren Sinngebildes voranstellen, obwohl mit dem Satz als Körper der logische Sinn ebensowenig zusammenfallen kann wie mit dem Urteil als seelischer Realität eines individuellen Menschen.

Schon oft hat man gesagt, die Logik werde das höchste, was sie zu leisten vermag, dann erreichen, wenn sie es sich von vorneherein zur Aufgabe macht, in einer Theorie der Wissenschaft zu gipfeln. Damit braucht nicht gesagt zu sein, daß sie es nur mit der Wissenschaft zu tun hat. Wissenschaften sind immer schon recht komplizierte logische Gebilde und liegen außerdem faktisch stets in einer Mannigfaltigkeit vor. Die Logik muß auch, ja vor allem das allen Wissenschaften Gemeinsame feststellen, und sie hat sich dabei zuerst den elementaren Gebilden zuzuwenden, die in ihrer Schlichtheit und Einfachheit in einer Wissenschaft vielleicht gar nicht „rein", d. h. ohne Vermischung mit anderen Bestandteilen, anzutreffen sind. Richtig bleibt trotzdem, daß die Logik ihre Arbeit stets an dem Ziel orientieren muß, schließlich das Wesen der Wissenschaft als der vollendetsten Realisierung der Er-

kenntnis in der Sinnenwelt zu begreifen. Dieser Umstand bestimmt ebenfalls von vorneherein ihre Sphäre, und zwar nicht allein mit Rücksicht auf die Sinngebilde, die sie untersucht, sondern auch mit Rücksicht auf den sinnlich realen Ausgangspunkt, an dem sie diese Sinngebilde findet. Wir wollen beides noch etwas erörtern.

Zunächst wird durch das letzte Ziel der Logik als Wissenschaftslehre der logische Begriff des Wahren gegen die anderen Bedeutungen des Wortes „Wahrheit" abgegrenzt, die es sonst noch gibt, und an die wir denken, wenn wir z. B. von sittlicher, künstlerischer oder auch von religiöser „Wahrheit" sprechen. Mit Wahrheiten dieser Art hat es die Logik als Wissenschaftslehre nicht zu tun, mögen sie auch in einem noch so großen Umfang bei jedem Erkennen faktisch mit im Spiel sein. Die außerwissenschaftlichen Wahrheiten interessieren die Logik nur insofern, als sie ihnen keinen Einfluß auf die spezifisch logische Begriffsbildung einräumen darf. Gewiß braucht sie nicht von vorneherein alles ins Auge zu fassen, was zu einem wissenschaftlichen Sinngebilde gehört, aber es fällt nur das in ihr besonderes Gebiet, was auch an einer wissenschaftlichen Wahrheit zu finden sein muß oder, wie wir sagen können, einen rein theoretischen Charakter trägt. Was für eine wissenschaftliche Theorie als Theorie ohne Bedeutung ist, geht auch die Logik nichts an, oder nur insofern, als sie es kennen muß, um davon bewußt abzusehen. Das Problem der Logik ist der rein theoretische Sinn der Erkenntnis.

Dazu kommt dann noch etwas anderes, was zu jeder Wissenschaft gehört, und was in diesem Zusammenhang besonders wesentlich ist. Da alles wissenschaftliche Denken sich in sprachlich formulierten Sätzen bewegt, muß auch aus diesem Grunde die Logik von vorneherein den Satz ins Auge fassen, um Klarheit darüber zu gewinnen, was Sätze als Ausdrucksmittel der Wahrheit für die Theorie und ihre rein theoretische Wahrheit überhaupt leisten können. Der Satz ist sozusagen das „ens realissimum" aller Wissenschaft, ja aller Erkenntnis überhaupt, die jedem wissenschaftlichen Menschen zugänglich werden soll. Ohne Sätze gibt es keine theoretische Verständigung von mehreren Menschen untereinander. Soweit die Wissenschaft real existiert, bildet der Satz ihr wichtigstes sinnlich wirkliches Bestandstück, denn ohne Sätze, die von allen wissenschaftlich arbeitenden Menschen vorher wahrgenommen sein müssen, ehe sie ihrem logischen Gehalt nach verstanden werden können, gibt es nicht nur keine Verständigung

von mehreren Menschen, sondern ist eine Wissenschaft als Wirklichkeit überhaupt nicht denkbar. Wer also das Wesen der Wahrheit so begreifen will, wie es der faktisch vorhandenen Wissenschaft zugrunde liegt, kann es auch aus diesem Grunde nicht vermeiden, dabei vom Satz auszugehen als der einzigen sinnlich gegebenen Wirklichkeit, welche die überindividuelle Wahrheit in der Sinnenwelt „überindividuell", d. h. als mehreren Individuen gemeinsam zugänglich, zum Ausdruck bringt.

Diese Unabtrennbarkeit des Satzes von jeder Wissenschaft hat aber noch eine andere Seite, die uns zugleich auf die große Bedeutung der Logik des Satzes für die gesamte Philosophie hinweist, also wieder auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie führt. Hier nämlich zeigt sich von einer besonderen Seite, weshalb keine Philosophie, die nach universalem Welterkennen strebt, die Probleme der Logik vernachlässigen darf. Jeder Mensch, der etwas Wahres über „das Sein" der Welt erkennt, also auch der Ontologe und der Metaphysiker, bildet Sätze, die aus Worten bestehen. Will er die Welt in ihrer Totalität erkennen, so muß er stets daran denken, daß die Sätze, mit denen er eine solche Erkenntnis zustande bringt, mit zur Welt gehören, und daß seine Wissenschaft daher unvollständig bleiben würde, wenn es ihr nicht gelänge, auch die Bedeutung klar zu stellen, welche die Sätze als der einzige sichtbar oder hörbar gewordene Ausdruck der Welterkenntnis besitzen.

Ja wir können noch mehr sagen. Hier liegt nicht nur ein Problem der Philosophie unter andern vor, sondern hier stoßen wir auf eine zentrale und grundlegende Frage alles philosophischen Denkens überhaupt. Vermag die Philosophie nicht zu sagen, wie sprachlich formulierte Sätze zugleich das geben, was sie Welterkenntnis nennt, dann ist sie sozusagen auf Sand gebaut. Von dem realen Fundament, auf dem ihr ganzes Gebäude ruht, so weit es real ist, weiß sie nichts. Man wird ihr dann mit Recht den Vorwurf machen, daß sie auch nicht wisse, was sie eigentlich wolle, wenn sie es unternimmt, mit Hilfe der Sprache „das Seiende" in seiner Totalität theoretisch zu erfassen.

Inwiefern können Sätze Welterkenntnis geben? Um dies Problem kommt kein Philosoph herum. Auch in den Dienst einer Beantwortung dieser unvermeidlichen Frage aller Philosophie stellt sich die Logik dann am sichersten, wenn sie bei ihren Untersuchungen des Erkennens vom Satz ausgeht. Damit packt sie

sozusagen den Stier bei den Hörnern. Ja der wahre Satz ist das einzige sinnlich greifbare Gebilde, bei dem die Logik ihr Problem der Wahrheit anpacken kann.

Ein paar Beispiele mögen die Bedeutung, welche gerade eine Logik des Satzes in dieser Hinsicht für die eigentliche „Grundlegung" jeder Philosophie besitzt, noch etwas näher bringen. Wir stellten schon das Problem: läßt die Welt sich „intuitiv" erkennen? Es ist vielleicht schwer, auf diese Frage eine Antwort zu geben, so lange sie in solcher Allgemeinheit gestellt wird. Gewiß müssen wir das, was wir erkennen wollen, zuerst einmal „angeschaut" oder intuitiv erfaßt haben, und dann kann man vielleicht meinen, daß mit einer vorurteilslosen Anschauung, die das anzuschauende ohne Konstruktion treu oder rein so erfaßt, wie es selbst sich darbietet, bereits alles Wesentliches geleistet sei. Stellen wir dagegen die Frage: läßt sich die Welt mit Hilfe von Sätzen intuitiv erfassen? dann befinden wir uns sogleich in einer anderen Situation. Dann wird die Frage brennend: geben wahre Sätze jemals nur Anschauungen, oder führen sie nicht vielmehr notwendig über jede Intuition weit hinaus? Ist es also denkbar, daß eine Wissenschaft, die sich stets in Sätzen aufbaut, nicht auch andere als anschauliche und trotzdem für die Wahrheit ihrer Sätze unentbehrliche Bestandteile enthält? Oder ist etwa alles, was der Satz an logischem Gehalt zur Anschauung hinzufügt, für die Wahrheit der Erkenntnis unwesentlich? Nur durch eine Logik des Satzes bekommt man hierauf eine wissenschaftlich begründete Antwort.

Oder, um nicht bei dieser besonderen, schon einmal erwähnten Problemstellung zu bleiben: ist von der Wissenschaft die Aufgabe lösbar, die ihr z. B. Hegel stellt? Kann wissenschaftliche Philosophie jemals etwas anderes als „Reflexionsphilosophie" sein? Wird nicht vielmehr jede Philosophie, die in Sätzen ihren Ausdruck findet, also jede wissenschaftliche Philosophie überhaupt, notwendig, wie Hegel sagen müßte, „Reflexionsphilosophie"? Was hat die Wahrheit, wie ein Satz sie allein geben kann, mit dem „Absoluten" im Sinne Hegels zu tun? Läßt das, was Hegel für „Wahrheit" hält, sich irgendwie in Worten sagen? Und wenn nicht, was geht eine solche „Wahrheit" die Wissenschaft an? Auch darüber kann nur eine Logik des Satzes Auskunft geben[1].

[1] In seinem Werk über „Hegel" (1929) hat Hermann Glockner mit gutem Grunde schon in der Einleitung Hegels Sprache behandelt. Sie ist in der Tat von entscheidender Wichtigkeit für die Erreichbarkeit des Zieles,

Ja, wir dürfen noch mehr sagen. Die alte scholastische Definition der Wahrheit als „adaequatio rei et intellectus" gilt nicht nur für Hegel, sondern auch für viele andere Denker noch heute als zutreffend, ja bisweilen geradezu als „selbstverständlich". „Adäquate Erkenntnis" heißt nicht Wenigen so viel wie wahre Erkenntnis überhaupt. Was aber bedeutet das Wort „Adäquatheit" dann, wenn man diesen Begriff auf das Verhältnis anwendet, das eine durch Sätze zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis zu ihrem „Gegenstand" hat, von dem die Sätze etwas Wahres aussagen? Handelt es sich bei dem Verhältnis von Satz und Gegenstand oder „res" etwa um Gleichheit oder um Ähnlichkeit, die immer zugleich Ungleichheit einschließt, oder was versteht man sonst unter Adäquatheit, wenn man verlangt, daß Sätze ihrem Gehalt nach dem Gegenstand der Erkenntnis, also schließlich der „Welt" adäquat sein sollen?

Das sind allerdings spätere Sorgen, ja Fragen, die zum Teil weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen. Wir mußten auf sie aber als auf unvermeidliche Fragen hinweisen, um damit unsere logische Problemstellung und ihren Ausgangspunkt, den Satz, zu rechtfertigen und zugleich deren Tragweite aufzuzeigen. Auch der radikalste Verächter aller Logik und Erkenntnistheorie redet, sobald er Wissenschaft treibt, in Sätzen. Kann er, falls er wissenschaftlich ernst genommen sein will, an einer Logik des Satzes vorübergehen, die ihn darüber aufklärt, was ein Satz für die Erkenntnis des Wahren bedeutet?

II.

Der Aussagesatz und die logische Synthese des Einen und des Andern.

Das sinnlich-reale Material, an das wir anknüpfen müssen, um über die logische Struktur aller Sinngebilde, die Erkenntnis geben, zur Klarheit zu kommen, haben wir somit festgestellt. Aber

---

das Hegel anstrebt, wenn er durch eine Wissenschaft, welche die Gestalt von Sätzen hat, die Welt „zu sich selber" bringen will. Insofern hängen Glockners Ausführungen über den Satzbau Hegels mit den letzten Problemen des Hegelschen Denkens zusammen. Insbesondere die Unterscheidung von „Substantiv" und „Verb" ist wichtig, denn nur das Verb prädiziert. Ist aber hiermit nicht zugleich eine verhängnisvolle Schwäche der Hegelschen Philosophie bloßgelegt?

dadurch wissen wir noch nicht, wie uns das Ausgehen vom Satz zu einer Einsicht in das Wesen des Wahren selbst verhelfen soll, d. h. welchen Weg wir jetzt einzuschlagen haben, um unser Problem weiter zu bearbeiten.

Früher wiesen wir darauf hin, daß die erkennenden Individuen in bezug auf ihr Urteilen seelisch voneinander abweichen können, und daß daher nur durch das Heranziehen des logischen Gebildes, welches sie als dasselbe erfassen, festzustellen ist, wie weit ihre Gemeinsamkeit beim Urteilen reicht. Jetzt entsteht ein analoges Problem auch für das Formulieren der Sätze, mit welchem die verschiedenen Menschen dem, was sie erkennen, sprachlichen Ausdruck geben. Ebenso nämlich, wie es denkbar ist, daß die Individuen sich der Wahrheit in sehr verschiedener Weise seelisch bemächtigen, ist es nicht nur denkbar, sondern tatsächlich zweifellos, daß dieselbe Wahrheit auch in sehr verschiedener Weise durch Sätze „zum Sprechen gebracht" wird. Wir müssen also nicht nur im allgemeinen den Satz und den Sinn, der wahr ist, voneinander trennen, sondern wir stehen, auch nachdem das geschehen ist, noch immer vor einer ähnlichen Schwierigkeit wie der, auf welche man bei dem Versuch stößt, über das Wesen des Wahren vom Urteilsakt her Klarheit zu gewinnen. Welches Kriterium besitzen wir, um das logische Sinngebilde von dem sprachlichen Ausdruck, an dem wir es finden wollen, nicht nur nach der Sphäre des logischen und des körperlichen Seins zu scheiden, sondern es auch in der Weise vom Satz abzulösen, daß die Verschiedenheiten der sprachlichen Gebilde, die eventuell denselben Sinn zum Ausdruck bringen, bei der Erkenntnis des Wesens der identischen Wahrheit keine störende Rolle mehr spielen? Müssen wir uns nicht hier schon von vorneherein auch logisch orientieren?

Das wird sich in der Tat nicht vermeiden lassen. Setzen wir aber dann nicht das, was wir suchen, das Wesen des Wahren, schon als bekannt voraus, um auch nur das Material bestimmen zu können, an dem wir dies Wesen erst finden wollen?

Die Antwort auf die für die Logik wichtigste Frage werden wir am besten in zwei Etappen geben. Zunächst stellen wir fest, welche Art von Sätzen überhaupt in Betracht kommt, falls an ihnen die Struktur des logischen Sinnes aufgezeigt werden soll, d. h. welche Sätze allein einen Sinn zum Ausdruck bringen, der logisch oder theoretisch „wahr" zu nennen ist. Das läßt sich sagen, auch ohne daß wir bereits eine Erkenntnis der logischen Struktur

der Wahrheit besitzen, und zwar wird sich, um das Resultat vorweg zu nehmen, ergeben: die für uns brauchbaren Sätze müssen so beschaffen sein, daß wir bei ihrem Hören oder Lesen verstehen: durch sie wird von einem Etwas ein anderes Etwas ausgesagt. Es liegt also in ihnen, wie nachgewiesen werden soll, zum mindesten eine Zweiheit oder eine Andersheit vor.

Nennen wir dann mit einer wenig glücklichen, aber üblich gewordenen Terminologie das erste Etwas dieser Zweiheit, von dem etwas ausgesagt wird, oder das Objekt der Aussage, das grammatische „Subjekt" (das eigentlich ein „Objekt" ist), das zweite Etwas dagegen, womit etwas ausgesagt wird, oder was etwas aussagt, das grammatische „Prädikat", dann können wir auch sagen: für die Auffindung des logischen Sinnes kommen nur solche Sätze in Betracht, welche ein grammatisches „Subjekt" mit einem grammatischen „Prädikat" verbinden, oder kurz: alle wahren und für uns brauchbaren Sätze sind sprachlich Prädikationen. Das haben wir im folgenden zuerst zu erörtern[1].

---

[1] Um Bedenken zu begegnen, die eventuell von sprachwissenschaftlicher Seite erhoben werden und auch logisch relevant erscheinen können, sei ausdrücklich bemerkt: wenn im folgenden von der Sprache und den Sätzen als sprachlichen Gebilden die Rede ist, so ist immer nur eine Sprache gemeint, die von der Sprachwissenschaft als „flektierend" bezeichnet wird. Das ist eine bewußte Beschränkung. Ich bin zu ihr gezwungen, da ich andere Sprachen als „flektierende" nicht verstehe. Aber die Beschränkung scheint mir logisch völlig unbedenklich, denn überall ist die Sprache im folgenden nur das Mittel oder das Sprungbrett, um von ihr aus zur logischen Struktur des wahren Sinnes vorzudringen. Ja, wir werden versuchen, uns von allen grammatischen Begriffen so frei zu machen wie irgend möglich, und zu diesem Zwecke sogar die Begriffe des Subjekts und des Prädikats durch andere, logische Begriffe ersetzen. Auf keinen Fall darf man aus der Beschränkung auf die „flektierenden Sprachen" irgend welche „relativistischen" Schlüsse ziehen und der Vermutung Ausdruck geben, daß von nicht-flektierenden Sprachen aus man vielleicht zu einer anderen Logik des Sinnes käme. Wahrscheinlich läßt sich auch mit anderen Sprachen logisch denken. Der Gedanke an eine Relativierung des Logischen dagegen durch die Sprache und an die Möglichkeit, daß es mehrere verschiedene „Logiken" geben könne, ist von vorneherein eine logische Absurdität. Das muß immer wieder gesagt werden, denn in der Philosophie scheint es nicht nur unsterbliche Begriffe und Probleme, sondern auch unsterbliche — Gedankenlosigkeiten zu geben. Der logische Relativismus ist eine solche „Gedanken-Losigkeit" im eigentlichen Sinne des Wortes, der nur dann „konsequent" wäre, wenn er sich selbst jedes Gedankens enthielte. Sobald man über verschiedene Arten der Logik nachdenkt, muß man dabei, wie bei jedem Denken, schon die Logik benutzen und voraussetzen, daß nur

Doch ist damit über die logische Struktur des Sinnes, den solche Aussagesätze zum sprachlichen Ausdruck bringen, für das, was uns hier die Hauptsache ist, noch nichts entschieden. Es erhebt sich vielmehr eine zweite Frage, deren Beantwortung erst die volle Klarheit über das Wesen des wahren Sinnes bringt, und sie muß lauten: hat die sprachliche Subjekt-Prädikat-Synthese der Aussagesätze auch eine entscheidende logische Bedeutung, d. h. ist es möglich, die Begriffe des Subjekts und des Prädikats, die zunächst der Grammatik entstammen, in der Logik so zu verwenden, daß mit ihrer Hilfe eine Einsicht in die logische Struktur jedes wahren Sinngebildes und damit in die logische Struktur auch jeder Erkenntnis des Seienden zustande kommt? Worin besteht die „metagrammatische" Struktur des wahren Sinnes?[1] Mit einer Antwort hierauf wird sich erst die Bildung eines Begriffes verbinden lassen, der dann im besonderen die Bedeutung des logischen Prädikats für die Erkenntnisse einer allgemeinen Ontologie klarstellt, also Antwort auf die Hauptfrage dieser Abhandlung gibt.

Zuerst jedoch fragen wir nur, warum für unser Problem nicht alle Sätze, sondern allein „Aussagen", d. h. sprachliche Verbindungen eines grammatischen Subjekts mit einem grammatischen Prädikat in Betracht kommen. Doch ist, ehe wir die Gründe dafür entwickeln, noch eine Bemerkung vorauszuschicken, die einem naheliegenden Einwand begegnen soll.

Vielleicht nämlich wird man meinen, daß schon unsere Fragestellung viel zu „voraussetzungsvoll" sei, weil sie ohne Begründung nur von Sätzen redet. Darunter versteht man doch in der Regel sprachlich gegliederte Gebilde oder Komplexe von mehreren Worten. Müssen es denn stets ganze Sätze sein, die eine Wahrheit zum sprachlichen Ausdruck bringen, oder genügt dazu nicht unter Umständen schon ein einziges Wort? Mit welchem Recht reden wir also schon beim sprachlichen Ausdruck der Wahrheit von einer

---

diese eine Logik gültig ist. Sonst hat auch das Nachdenken über verschiedene „Logiken" keinen logischen Sinn. Es lohnt nicht, hierauf näher einzugehen. Wer nicht eine und nur eine Logik als gültig voraussetzt, wird nie von irgend etwas zu „überzeugen" sein. Ich wollte nur ausdrücklich bemerken, weshalb ich „Probleme" dieser Art im Text grundsätzlich ignoriere. Ich kann in ihnen keine ernsten Probleme sehen. Wenn Jemand berichtet, es sei ihm in der Wissenschaft gelungen, sich über die eine Logik zu erheben, so schenke ich ihm so viel Glauben wie dem Freiherrn von Münchhausen, der erzählt, er habe sich am eigenen Zopfe aus dem Wasser gezogen.

[1] Vgl. hierzu oben S. 42.

Gliederung oder einer Zweiheit des Einen und des Andern? Es scheint, daß wir damit unkritisch ein bestreitbares und tatsächlich bestrittenes Ergebnis vorwegnehmen. Wie kommen wir dazu, von vorneherein eine Doppelheit des Einen und des Andern in das Gebilde einzuführen, an dem die Logik das Wesen der Wahrheit studieren soll? Führt nicht schon ein solcher Ausgangspunkt notwendig dazu, die Wahrheit selbst ebenfalls für zweigliedrig zu halten, und bedeutet das nicht ein petitio principii schlimmster Art?

Wir stoßen damit in der Tat auf ein in der Logik viel behandeltes Problem, und wir wollen an ihm nicht ganz vorübergehen, obwohl wir ihm eine erhebliche logische Bedeutung nicht zugestehen können.

Dabei bezweifeln wir selbstverständlich die Tatsache, daß bisweilen bereits ein einziges Wort Wahrheit oder Erkenntnis sprachlich auszudrücken vermag, nicht, aber es wird sich leicht nachweisen lassen, daß auch in solchen Fällen schon der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck des Wahren eine Doppelheit des Einen und des Andern einschließt, obwohl es dann nicht zwei Worte sind, welche diese Doppelheit repräsentieren. Es tritt vielmehr in solchen Fällen etwas anderes an die Stelle des zweiten Wortes, das aber dieselbe Funktion wie ein Wort erfüllt, und darauf allein, daß überhaupt eine Zweiheit des Ausdrucks vorliegt, nicht darauf, daß zwei Worte dazu benutzt werden, kommt es in unserm Zusammenhang zunächst an.

Die Fälle, auf die man sich beruft, um plausibel zu machen, daß nicht jede Erkenntnis zweigliedrig sei, weil ihr sprachlicher Ausdruck nicht zweigliedrig zu sein braucht, sind nicht sehr zahlreich, und daher kehren fast überall dieselben Beispiele in der Logik wieder. Einer besonderen Beliebtheit erfreut sich in diesem Zusammenhang das Wort „Feuer", und es eignet sich in der Tat auch für uns dazu, um an ihm den Sachverhalt klarzustellen. Wenn jemand „Feuer" ruft, kann mit diesem einen Wort in der Tat bereits etwas Wahres, also ein logischer Sinn zum Ausdruck gebracht sein. Woran aber liegt das? Ist der Ausruf „Feuer!" etwa in jeder Hinsicht einfach?

Zunächst erinnern wir daran, daß das Wort „Feuer" nicht unter allen Umständen etwas sagt, was wahr sein kann. Das wird man nicht bestreiten, und schon das ist wichtig. Für sich allein betrachtet bringt dies Wort überhaupt noch nichts zum Ausdruck, was wir ein wahres logisches Sinngebilde nennen, sondern es besitzt

lediglich, wie alle verständlichen Worte, eine verstehbare „Bedeutung“, und zwar von der Art, daß diese zu einem Teile eines wahren logischen Sinngebildes zu werden vermag, d. h. es hat eine Bedeutung, die wir zwar verstehen, die aber als vereinzelte Bedeutung noch theoretisch indifferent bleibt, also weder wahr noch falsch ist. Soll mit dem Worte „Feuer“ etwas gesagt sein, was wahr sein kann, dann muß, wie sich schon jetzt ergibt, zu ihm noch etwas anderes hinzukommen, und zwar etwas, das, ebenso wie das Wort „Feuer“ selbst, einerseits sinnlich wirklich ist und andererseits eine verständliche Bedeutung besitzt. Worin besteht es?

Dies Andere braucht allerdings kein Wort zu sein, sondern der zweite Faktor, der hinzutritt und dann zusammen mit dem Wort „Feuer“ wahren Sinn in einem zweigliedrigen Gebilde zum Ausdruck bringt, kann auch eine Betonung des Wortes sein, die wir hören, oder ein dahinter gesetztes Ausrufungszeichen, das wir beim Lesen sehen können. Dies nicht nur aus einem Wort, sondern zugleich auch aus einer Betonung oder einem Zeichen, also jedenfalls schon aus einer Zweiheit bestehende Gebilde erst vermag an die Stelle eines wahren Satzes zu treten, d. h. einem Satz in bezug auf das, was es logisch zum Ausdruck bringt, äquivalent zu sein, und damit ist eigentlich alles, worauf es hier ankommt, bereits klar, denn auch dies Gebilde ist ja gerade von der Zweiheit des Einen und des Andern, die sonst nur ganze Sätze haben, durchaus nicht frei. Die Frage ob diese Zweiheit aus zwei Worten besteht, ist unwesentlich geworden.

Wir wollen bei der großen Unklarheit, die über diesen Punkt herrscht, dasselbe noch anders sagen. Die beiden körperlichen Gebilde, die sich durch den Druck einmal als „Feuer“ und ein anderesmal als „Feuer!“, also als in ihrer Sichtbarkeit nur sehr wenig voneinander verschieden wiedergeben lassen, bedeuten trotz der geringen sichtbaren Differenz logisch etwas prizipiell voneinander Verschiedenes, denn nur das zweite Gebilde, nicht schon das erste, darf „wahr“ genannt werden. Der Grund aber dafür ist der, daß das zweite erst denselben Sinn hat wie ein Satz, der aus zwei Worten, z. B. „es brennt“, besteht, oder sich eventuell auch aus einer Mehrheit von Worten, unter denen eines „Feuer“ ist, zusammensetzt. Dabei mag unentschieden bleiben, ob in einem Satz, der denselben Sinn zum Ausdruck bringen soll wie das eine Wort „Feuer!“, dies Wort als grammatisches Subjekt oder als grammatisches Prädikat auftreten muß, d. h. ob der gleich-

bedeutende Satz lauten würde: „Feuer existiert", oder „das ist Feuer". Darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Wir wollten nur zeigen, weshalb es ungerechtfertigt ist, zu sagen, wir brächten mit dem Ausgehen vom Satz willkürlich in den sinnlichen Ausdruck wahrer Gebilde eine Doppelheit des Einen und des Andern hinein. Gerade solche Ausrufe wie „Feuer!" zeigen vielmehr, wie wenig hier von Willkür die Rede sein darf. Die Zweigliedrigkeit des sinnlichen Ausdrucksmittels ist auch dann zu konstatieren, wenn nur ein Wort vorkommt. Der zweite Faktor wird dann, wie wir sahen, durch ein anderes Ausdrucksmittel, Betonung oder Zeichen, ersetzt.

Haben nun aber darum solche Fälle gar keine Bedeutung für die Logik? Dieser Meinung braucht man nicht zu sein. Daß wir in sehr verschiedener Weise dieselbe Wahrheit zum sprachlichen Ausdruck bringen, und daß eventuell nur ein Wort dazu nötig ist, weil statt des zweiten schon eine verständliche Betonung oder ein verständliches Satzzeichen genügt, bleibt für das Problem des Verhältnisses von sprachlicher und logischer Struktur, besonders im vorwissenschaftlichen Denken, gewiß von Interesse. Aber es wäre völlig verfehlt, aus solchen Eigentümlichkeiten der sprachlichen Ausdrucksweise und ihrer grammatischen Eigenart Schlüsse auf die logische Struktur der wahren Sinngebilde zu ziehen, oder gar zu glauben, an Beispielen dieser Art ließe sich das Wesen der wahren Erkenntnis am besten klar machen. Das Gegenteil ist richtig. Wir müssen vielmehr solche Fälle als das behandeln, was sie sind, nämlich als Ausnahmen, die sogar im praktischen Leben relativ selten vorkommen, und die in der Wissenschaft gewiß keine wesentliche Rolle spielen. Sie zeigen dann, wie vorsichtig man bei der Übertragung von grammatischen Eigentümlichkeiten der Sprache in das logische Gebiet des Sinnes sein muß, und an solcher Vorsicht lassen wir es gerade dann nicht fehlen, wenn wir feststellen, daß, wo in einem sprachlichen Ausdruck entweder das grammatische Prädikat oder das grammatische Subjekt als Wort fehlt, ein anderer Faktor an seine Stelle tritt, der das mangelnde Wort ersetzt und so die Zweiheit des Einen und des Andern herstellt.

Im übrigen können diese Ausnahmen, die in Wahrheit nur die Regel bestätigen, jetzt für uns als erledigt gelten, und wir werden uns, ohne den Vorwurf einer petitio principii fürchten zu müssen, von nun ab nur noch an ganze Sätze halten dürfen, d. h. an sprachliche Gebilde, bei denen die Doppelheit des Einen und des Andern, die bei

keinem Ausdrucksmittel für theoretisch wahren Sinn ganz fehlt, auch durch zwei Worte bezeichnet ist. Solche Sätze erst geben uns ein sicheres, unzweideutiges sprachliches Material, an dem die Struktur der logischen Sinngebilde zu studieren ist. Die anderen Ausdrucksmittel, die aus nur einem Wort bestehen, mögen zwar für die Verständigung im praktischen Leben genügen, aber sie sind logisch als sprachliche Abkürzungen zu verstehen, deren grammatische Eigenart für die Frage nach der Zweigliedrigkeit des logischen Sinnes völlig unwesentlich ist.

Nachdem wir damit den Einwand erledigt haben, es sei unberechtigt, sich in der Logik von vorneherein auf die Zweiheit von Worten zu stützen, die jeder ganze Satz zeigt, können wir wieder zu unserem eigentlichen Problem zurückkehren, d. h. fragen, inwiefern es zum Wesen der Wahrheit gehört, daß ihr sprachlicher Ausdruck nicht allein die Gestalt eines Satzes überhaupt, sondern zugleich die eines Aussagesatzes hat.

Um eine befriedigende Antwort hierauf zu finden, müssen wir jedoch zunächst noch etwas genauer auf den Begriff der wahren Erkenntnis eingehen und im Zusammenhang damit einiges ausdrücklich begründen, was wir bisher als allzu selbstverständlich vorausgesetzt haben. Nur so erhalten wir völlige Klarheit über das Kriterium zur Feststellung der für unsern Zweck brauchbaren Sätze und zur Ausschaltung der ungeeigneten.

Es ist notwendig, daß wir dabei stets sowohl die grammatische als auch die logische Seite der Sätze im Auge haben, und nur weil wir nicht gleichzeitig von beiden reden können, müssen wir das nacheinander tun, aber immer daran denken, daß hier zwei Seiten desselben Problems vorliegen, die aufs engste miteinander verknüpft sind. Dieser Umstand bestimmt dann die ganze Art unserer Untersuchung, die sich bald dem sprachlichen Satz, bald dem logischen Sinn zuwendet, und so dauernd zwischen beiden hin und her geht, um das, was sie auf der einen Seite gefunden hat, bei der Betrachtung der anderen Seite zu benutzen. So werden wir nur langsam, Schritt für Schritt, aber dafür vielleicht um so sicherer vorwärts kommen.

Von vorneherein können wir sagen, daß das Kriterium, das wir zur Auswahl der geeigneten Sätze brauchen, auch logisch, also nicht nur sprachlich sein muß, und das bedeutet: wir setzen irgend einen „Begriff“ des wahren Sinnes von vorneherein als bekannt voraus, der es uns ermöglicht, mit seiner Hilfe zu entscheiden,

welche Sätze logischen Sinn überhaupt zum Ausdruck bringen können. Das schließt aber wieder nicht etwa eine petitio principii ein, denn wir nehmen nur an, daß wir fähig sind, bei einem Satze, den wir nicht allein wahrnehmen, sondern auch verstehen, ohne weitere Untersuchung zu bemerken, ob das, was wir daran verstehen, in einem rein theoretischen Sinne „wahr" sein kann oder nicht.

Diese Fähigkeit, zu unterscheiden, an welchen Sätzen überhaupt ein wahres Sinngebilde haftet, und welche anderen Sätze lediglich eine theoretisch indifferente oder eventuell auch gar keine „Bedeutung" haben, wird jeder wissenschaftlich arbeitende Mensch sich zutrauen, wenn er die Sprache versteht, die er bei seiner Arbeit benutzt, und der Logiker hat gewiß keinen Grund, an ihr zu zweifeln. Ja, er darf in diesem Punkt nicht „Skeptiker" sein, falls er mit seiner Arbeit auch nur anfangen will. Sogar das vielgenannte Prinzip der „Voraussetzungslosigkeit", das besonders für die Theorie des Erkennens gilt, kann ihn in dieser Hinsicht nicht unsicher machen. Ohne ein Minimum von Voraussetzungen kommt keine Theorie zustande. Jeder Anfang ist eine „Voraus-Setzung". Alle Menschen, die Wissenschaft treiben, also auch die Logiker, nehmen an, daß, wenn sie einen Satz verstanden haben, sie zugleich wissen, ob er wahr sein kann oder nicht, d. h. ob das, was sie verstehen, in die logische Sphäre der theoretischen Sinngebilde fällt oder notwendig theoretisch indifferent, weder wahr noch falsch, bleibt und dann als logischer Sinn überhaupt nicht in Betracht kommt. An dieser Voraussetzung halten auch wir fest.

Allerdings ist das „Wissen", das uns bei der Unterscheidung von logischen und alogischen verstehbaren Gebilden leitet, bevor wir logisch zu reflektieren begonnen haben, in den meisten Fällen wohl nur sehr unbestimmt, ja es kommt dabei eventuell auf ein bloßes „Gefühl" oder einen „Instinkt" für das Wahre hinaus, und daher müssen wir uns noch etwas genauer zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen, welches Kriterium wir bei der Trennung der für uns geeigneten Sätze von den ungeeigneten benutzen, und besonders wollen wir das hervorheben, was nicht fehlen darf, wenn überhaupt von wahrer Erkenntnis die Rede sein soll. Gerade das läßt sich, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, feststellen, ohne daß wir bereits das Wesen der wahren Sinngebilde und ihrer logischen Struktur näher kennen. Auf spezifisch wissenschaftliche Erkenntnisse, welche die logisch vollkommensten theoretischen

Gebilde sind, brauchen wir dabei noch nicht zu reflektieren. Wir übernehmen von der Wissenschaft nur die rein theoretische Einstellung, und wir können dann leicht zeigen, was notwendig zu jeder Erkenntnis gehört, die rein theoretischen Charakter hat oder als wahrer Bestandteil einer Theorie überhaupt denkbar ist.

Schon früher sprachen wir davon, daß zum Begriff der wahren Erkenntnis einmal ein erkennendes Ich-Subjekt gehört und außerdem, wenn die Erkenntnis zum Abschluß gekommen ist, ein Satz, der sie als Träger eines logischen Sinngebildes zum sprachlichen Ausdruck bringt. Wo das beides nicht vorliegt, gibt es keine wahre Erkenntnis als psychophysische Realität in der Sinnenwelt. Das bedarf jetzt weiter keiner Begründung. Zu dieser Zweiheit gehört nun aber mit Notwendigkeit nicht nur noch etwas Drittes, nämlich die erkannte Wahrheit selbst, sondern auch noch etwas Viertes, das wir ebenfalls bereits hervorhoben, nämlich ein „Gegenstand", der erkannt wird, oder ein „Objekt", von dem die erkannte Wahrheit gilt. Ohne einen solchen Gegen-Stand hat es keinen Sinn, von Erkenntnis zu reden, die Erkenntnis von etwas ist. Dann bleibt man beim bloßen „Denken". Das kann zwar ebenfalls „wahr" sein, auch ohne daß es sich auf einen „Gegenstand" bezieht. Aber zur Erkenntnis kommt es beim wahren Denken ohne Gegenstand noch nicht. Wer erkennen will, will immer etwas erkennen, das etwas anderes ist, als seine Erkenntnis, die er davon hat. Insofern müssen wir wahres Denken und wahres Erkennen prinzipiell auseinander halten[1].

Das kann man auch so zum Ausdruck bringen, daß man sagt: wenn alle erkannten Wahrheiten nicht nur „gedacht" werden, sondern notwendig Wahrheiten über etwas sind, das durch sie erkannt und vom Denken erfaßt wird, dann muß jedes logische Sinnesgebilde, das Erkenntnis enthält, zugleich ein Sinn von etwas oder über etwas sein, das nicht nur gedacht wird. Dies „über" gehört notwendig ebenfalls zur Wahrheit jeder gegenständlichen Erkenntnis. Wo wir nicht verstehen, daß die Wahrheit, die erkannt wird, Wahrheit über etwas ist, sprechen wir nicht von wahrer Erkenntnis, sondern höchstens von einem wahren „Denken", das ganz „bei sich" bleibt. Der Unterschied leuchtet wohl auch ohne weitere Erörterung ein.

Bringen wir nun diesen Umstand mit der Frage in Verbindung, an welchen Sätzen wir das Wesen der Erkenntnis-Wahrheit

[1] Wir gehen später auf diesen Unterschied noch näher ein.

studieren können, so ist sofort ein wichtiger Zusammenhang von Erkenntnis-Wahrheit und Aussagesatz klar.

Von dem erkennenden Ich-Subjekt sehen wir dabei nach wie vor ab. Das können wir ohne Bedenken, denn es spielt nur insofern eine Rolle, als es eine Wahrheit „meint" oder „versteht", d.h. „denkt", und diese seelischen Akte, wie sie sich bei den verschiedenen Individuen finden, sind für die erkannte Wahrheit selbst zwar unentbehrlich, aber in ihrer seelischen Struktur für deren logische Struktur nicht maßgebend. Wir denken also auch jetzt nur an die erkannte Wahrheit, die im Sinngebilde eines Satzes vorliegt. Aber wir halten zugleich daran fest, daß diese Wahrheit stets Wahrheit von etwas oder über etwas sein muß, das mehr als bloß „gedacht" ist, und dann stehen wir vor der für uns wichtigsten Frage: wie läßt eine solche Wahrheit über etwas sich so zum sprachlichen Ausdruck bringen, daß verständlich wird, inwiefern hier etwas nicht nur gedacht, sondern erkannt wird, also Wahrheit über einen „Gegenstand" vorliegt, der etwas anderes ist als die Wahrheit über ihn.

Die Antwort darauf liegt nahe. Brauchen wir dazu nicht notwendig einen Satz, der von einem etwas ein anderes etwas aussagt, d. h. nicht die Gestalt „a ist a", sondern die Gestalt „a ist b" hat, ja sind solche Sätze nicht die einzig geeignete sprachliche Formulierung für Wahrheiten über etwas als Gegenstand?

Es ist nur notwendig, daß wir diese Frage verstanden haben, um einzusehen, weshalb sich hier ein mehr als zufälliger Zusammenhang zwischen der logischen Struktur jeder wahren Erkenntnis und der grammatischen Struktur jedes Satzes kundtut, der eine Erkenntnis zum sprachlichen Ausdruck bringt, und auf Grund des so zutage getretenen Zusammenhanges der sprachlichen und der logischen Sphäre, wie ihrer beiden Gliederungen, werden wir nicht mehr daran zweifeln, daß für die grammatische Struktur der Sätze neben andern, alogischen auch logische Gründe zu finden sein müssen. Schon das aber ist für unser Problem von prinzipieller Wichtigkeit.

Ja noch mehr: wir können jetzt die Begriffe der Grammatik, wenigstens in einer Hinsicht, zugleich in das Gebiet des Logischen übertragen. Den Gegenstand oder das Objekt, von dem oder über das die erkannte Wahrheit gilt, nennen wir, sobald er in einem Satze durch ein Wort bezeichnet ist, mit einem, wie gesagt, allerdings sehr mißverständlichen, aber leider allgemein akzeptierten und insofern unentbehrlich gewordenem Terminus das gram-

matische „Subjekt“ des Satzes, griechisch „ὑποκείμενον“[1], und von diesem sogenannten Subjekt, welches nach modernem Sprachgebrauch eigentlich ein „Objekt“ ist, wird nun die Wahrheit darüber so zum Ausdruck gebracht, daß der Satz von dem Subjekt, das „zugrunde liegt“ etwas anderes aussagt, d. h. ihm ein „Prädikat“, griechisch: „κατηγορούμενον“, beilegt.

Hiermit haben wir wenigstens einen Ansatzpunkt gewonnen, von dem aus wir die Frage, was die grammatische Struktur des Satzes für die logische Struktur der wahren Sinngebilde unseres Erkennens bedeutet, weiter verfolgen können, und jedenfalls steht auf Grund des aufgezeigten Zusammenhanges das eine schon jetzt fest: die Sätze, an die wir uns beim Studium des wahren Erkenntnis-Sinnes zu halten haben, müssen immer Aussagen über etwas sein, d. h. es muß in ihnen einerseits der Gegenstand, der erkannt wird, als bezeichnet durch das grammatische Subjektswort vorkommen, und die Erkenntnis über diesen Gegenstand muß andererseits sprachlich so zum Ausdruck gebracht sein, daß der Satz dem Subjektswort ein Prädikatswort hinzufügt. Kurz: die Erkenntnis über einen Gegenstand oder ein Objekt wird den adäquaten sprachlichen Ausdruck nur in einem Aussagesatz finden, in dem das betreffende Objekt mit dem Subjektswort bezeichnet ist, und das Prädikatswort mit ihm zusammen als Bezeichnung für die über das Objekt gefundene ganze Erkenntnis dient.

Kehren wir mit diesem Resultat zunächst noch einmal zu den sprachlichen Ausdrucksmitteln zurück, die aus nur einem Wort bestehen. Dann sehen wir vollends, daß sie nicht nur ungeeignet sind, um an ihnen den wahren Sinn in seiner logischen Struktur aufzuzeigen, sondern daß sie uns geradezu in die Irre führen müssen, solange wir ihre Zweigliedrigkeit, die sie schon als Ausdrucksmittel besitzen, nicht durchschaut haben, also uns durch ihre äußere grammatische Struktur über das täuschen lassen, was ihren logischen Sinn ausmacht.

Es ist ihrem Wortlaut nicht anzusehen, ob darin das Subjekt oder das Prädikat eine sprachliche Bezeichnung gefunden hat. Der Ausdruck „Feuer“ kann eventuell bedeuten: „Das ist Feuer“. Dann tritt „Feuer“ als Prädikat auf. Er kann aber auch sagen

[1] Ich füge dieses Wort hinzu, damit Niemand bei dem logischen „Subjekt“, das erkannt wird, an das Ich-Subjekt denkt, das die Erkenntnis als seelischen Prozeß vollzieht, also „denkt“.

wollen: „Feuer existiert“, und dann ist Feuer das Subjekt. Was vorliegt, läßt sich aus dem Wortlaut „Feuer!“ nicht entscheiden. Haben die beiden Sätze auch logisch einen wesentlich verschiedenen Sinn? So kann man fragen. Was untersucht also die Logik, wenn sie nur an das Wort „Feuer“ anknüpft? Ein Subjekt oder ein Prädikat, oder was sonst? Das bleibt durch den Wortlaut „Feuer“ nicht nur völlig unbestimmt, sondern auch unbestimmbar.

Ehe wir nicht wenigstens das einsehen, daß auch ein sprachliches Gebilde wie „Feuer“ als Ausdrucksmittel für theoretischen Sinn notwendig zwei Glieder besitzt, von denen das eine den Gegenstand, das andere die Wahrheit darüber bezeichnet, das eine also für das Subjekt (ὑποκείμενον), das andere für das Prädikat (κατηγορούμενον) steht, haben wir noch gar kein klares logisches Problem vor uns, sondern tappen im Dunkeln und besitzen auch keine Hoffnung, mit der Sprache allein dies Dunkel zu erhellen.

Aus diesem Grunde werden wir ebenfalls uns in der Logik stets an solche sprachlichen Formulierungen halten, die nicht nur überhaupt ganze Sätze sind, sondern bei denen wir auch sogleich sehen, was Subjekt oder Gegenstand der Erkenntnis, und was Prädikat, also Wahrheit darüber ist. Wir können solche Aussagen dann als Sätze bezeichnen, die mit Rücksicht auf ihren logischen Gehalt zugleich sprachlich vollentwickelt sind, d. h. bei denen sowohl das, wovon sie etwas aussagen, als auch das, was sie davon aussagen, mit je einem besonderen Wort benannt ist, und zwar so, daß wir zugleich nicht im Zweifel sein können, welches Wort das Subjekt, wovon etwas ausgesagt wird, und welches Wort das Prädikat bezeichnet, das etwas darüber aussagt. Wo Sätze, die wir als Ausdrucksmittel theoretisch wahren Erkenntnis-Sinnes vorfinden, das nicht erkennen lassen, werden wir sie sprachlich so ergänzen, daß sie zu vollentwickelten Sätzen im angegebenen Sinn werden. Erst dann haben wir in ihnen eine sichere d. h. eindeutige sprachliche Grundlage für die logische Untersuchung.

Ja, wir müssen in dieser Hinsicht sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die Sätze, an die wir anzuknüpfen haben, um die Struktur des logischen Erkenntnis-Sinnes an ihrer grammatischen Struktur zu studieren, sind nicht nur soweit sprachlich voll zu entwickeln, daß sie deutlich zeigen, was in ihnen Subjekt und was in ihnen Prädikat ist, sondern es wird gut sein, wenn in ihnen auch noch ein dritter Faktor seine sprachliche Bezeichnung in unzweideutiger Weise gefunden hat. Bisher sprachen wir der Einfachheit

wegen meist nur von Subjekt und Prädikat. Dabei mußten wir jedoch stillschweigend voraussetzen, daß diese beiden Faktoren durch etwas Drittes miteinander verbunden sind. Muß dieses „Band" nicht als etwas angesehen werden, was der Zweiheit von Subjekt und Prädikat gegenüber Selbständigkeit besitzt und aus ihr eine Dreiheit macht?

Wir sind gewohnt, den dritten Bestandteil, der Subjekt und Prädikat miteinander verbindet, die „Copula" zu nennen, und sie ist es, die wir bei dem vollentwickelten Satz ebenfalls ausdrücklich sprachlich zu bezeichnen haben. Den Satz „Feuer brennt" werden wir z. B. so umwandeln, daß er lautet: „Feuer ist brennend". In der Regel dürfte, aus Gründen, die uns später beschäftigen werden, das Wort „ist" zur Bezeichnung der Copula geeignet sein. Die Hauptsache ist: es ändert, wenn es erst hinzugefügt wird, den Sinn nicht, lenkt aber unsere Aufmerksamkeit von vorneherein auf die Frage, ob die grammatische Copula auch von logischer Relevanz ist, ja, was die Copula als „Band" eigentlich logisch leistet. Der Ausdruck Band hat hier doch eine übertragene, bildliche Bedeutung.

Wir haben von vorneherein gewiß Grund, anzunehmen, daß die Copula auch logisch den Bestandteil des wahren Sinngebildes abgibt, der das logische Subjekt mit dem logischen Prädikat im Sinngebilde „verbindet". Dieser Umstand ist aber für uns zugleich insofern interessant, als es sich bei der Verbindung um eine besondere Bedeutung des Wortes „sein" handelt. Darauf kommen wir bei der Frage nach der logischen Struktur des wahren Sinnes später zurück. An dieser Stelle müssen wir nur sogleich daran denken, daß das Wort „Verbinden" eine eigentümliche Bedeutung bekommt, falls die Verbindung durch die Copula „ist" hergestellt wird. Darauf müssen wir von vorneherein achten.

Schon grammatisch verbindet die Copula nur so, daß sie zugleich trennt, und beides gehört notwendig zu ihrer Funktion. Sie tritt in der Regel zwischen zwei Worte, die nebeneinander stehen, und sie macht gerade dadurch einen wahren „Satz" aus ihnen. In dem sprachlichen Gebilde „das grüne Blatt" z. B. sind grün und Blatt noch nicht durch die Copula getrennt, und diese Wortverbindung bringt auch noch keinen theoretisch differenten Sinn zum Ausdruck. Setzen wir jedoch zwischen beide Worte als drittes das Wort für die Copula, d. h. bilden wir den Satz: „das Blatt ist grün", dann ist „Blatt" zum Subjekt und „grün" in unzweideutiger Weise zum Prädikat geworden, und dann erst haben

wir ein grammatisches Gebilde, das „sprachlich vollentwickelt" eine theoretische Wahrheit trägt.

Verhält es sich vielleicht mit der logischen Bedeutung der Copula ebenso, d. h. beruht auch im Sinngebilde ihre Funktion darauf, daß sie Subjekt und Prädikat sowohl miteinander verbindet als zugleich auseinander hält?

Das ist jedenfalls möglich, und man darf nicht etwa meinen, ein solcher Gedanke ließe sich von vorneherein damit abweisen, daß der Begriff eines Verbindens, der zugleich der eines Trennens ist, einen „Widerspruch" enthalte. In der Sphäre des Logischen müssen alle Begriffe, die wir an der sinnlich realen Welt gebildet haben und dann für irrealen logischen Sinn in übertragener Bedeutung benutzen, eine Modifikation erfahren, und deshalb haben wir kein Recht, zu sagen, daß im Gebiet des Logischen Trennung und Verbindung einander ausschließen. Es ist vielmehr von vorneherein anzunehmen, auch die logische Bedeutung der Copula werde darin bestehen, daß sie die zwei von ihr verbundenen Glieder des Sinnes nicht zu einer unterschiedslosen „Einheit" verschmelzen läßt, wie in einer chemischen Verbindung zwei Stoffe eine „Einheit" bilden, sondern daß sie die Zweiheit der Faktoren als die des Einen und des Andern, kurz als Andersheit, aufrecht erhält und insofern beide zugleich voneinander trennen muß. Nur so behält jeder Bestandteil des wahren Sinngebildes seine selbständige Bedeutung.

Doch das kann erst ganz klar gemacht werden, wenn die Untersuchung weiter fortgeschritten ist. Vorläufig kam es nur darauf an, zu verstehen, was es heißt, daß die grammatische Struktur der Sätze, die uns zum Ausgangspunkte dienen sollen, notwendig „voll entwickelt" sein muß. Der Einwand, wir dürften uns beim Studium des Wesens der Wahrheit nicht von vorneherein an die Zweiheit des sprachlichen Ausdrucksmittels halten, ist jetzt wohl gründlich beseitigt. Wir konnten zeigen, wie gerade der wahre Sinn der Erkenntnis, die Wahrheit über etwas gibt, es fordert, daß wir von vorneherein nicht nur eine Zweiheit des Einen und des Andern, sondern sogar eine Dreiheit des Einen und des Andern, d. h. von Subjekt, Copula und Prädikat zu beachten haben, falls wir am Satz die Struktur des logischen Gebildes studieren wollen. Nur so gegliederte Sätze sind geeignete Mittel, die erkannte logische Wahrheit zum in jeder Hinsicht unzweideutigen sprachlichen Ausdruck zu bringen.

Vielleicht wird man das auch nicht bestreiten wollen, aber dann eventuell meinen, dies Ergebnis sei so selbstverständlich, daß es nicht nötig gewesen wäre, es umständlich zu begründen. Doch auch das wäre nicht richtig. Wir haben vielmehr, wenn die logische Struktur des wahren Sinngebildes an Sätzen erforscht werden soll, guten Grund, die Aufmerksamkeit von vorneherein ausdrücklich auf alles zu lenken, worin schon am sprachlichen Ausdruck etwas logisch Relevantes sich kundtut. Nur so kommen wir weiter auf dem Wege, den wir vorher charakterisierten[1]. Deshalb sagen wir noch einmal: so gewiß alle erkannten Wahrheiten zugleich Wahrheiten über etwas sind, so gewiß müssen alle Sätze, die solche Wahrheiten zum adäquaten sprachlichen Ausdruck bringen sollen, die Form von vollentwickelten Aussagesätzen haben, d. h. sprachlich aus Subjekt, Copula und Prädikat bestehen. Erst dann kommen sie dort in Betracht, wo die Struktur des logischen Sinnes in Frage steht. Wir können dann sicher sein, daß ihre grammatische Subjekts-Prädikats-Synthese als Zwei- oder Dreiheit des Einen und des Andern auch eine logische Relevanz besitzt. Ja, erst von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit, im Einzelnen festzustellen, in welchem Verhältnis die logische Struktur der Sinngebilde zu der grammatischen Struktur des Sätze steht.

Ebenso sicher ist jedoch zugleich, daß wir mit dieser Möglichkeit, das Verhältnis der beiden Strukturen zueinander festzulegen, erst am Anfange unseres Weges stehen, und daß der wichtigste Teil der Arbeit noch zu leisten ist.

Bisher wissen wir nur, daß jede Erkenntnis, abgesehen von der logischen Bedeutung der Copula, eine logische Zweiheit des Einen und des Andern enthält, insofern sie Wahrheit über etwas anderes gibt, als diese Wahrheit selbst „ist", und daß ferner der logischen Zweiheit oder Andersheit die grammatische Zweiheit von Subjekt und Prädikat irgendwie entspricht. Dagegen bleibt es noch völlig ungewiß, ob nun gerade das Wort, welches in einem Satz als grammatisches Subjekt auftritt, auch stets eine Bedeutung haben muß, die im Sinngebilde dann zum logischen „Subjekt" (ὑποκείμενον) wird, d. h. ob das grammatische Subjektswort auch den erkannten Gegenstand bezeichnet, und ebenso wenig vermögen wir zu sagen, ob gerade das Wort, welches im Satz als grammatisches Prädikat auftritt, auch die Bedeutung hat, die dann im Sinngebilde als logisches „Prädikat" funktioniert. Es bleibt mit

[1] Vgl. oben S. 54.

anderen Worten noch völlig unbestimmt, wie weit im Einzelnen die grammatische Struktur des Satzes und die logische Struktur des Sinnes sich decken.

Das kann auch noch nicht klar geworden sein, denn wir stehen noch immer in dem Teil der Untersuchung, den wir die „erste Etappe" genannt haben[1], d. h. wir wollten bisher nur feststellen, welche Sätze überhaupt als sinnlich reales Material für das Studium der unsinnlichen logischen Sinngebilde in Betracht kommen. Die zweite Frage zu beantworten, welche die logische Struktur des Sinngebildes im Einzelnen betrifft, muß Sache einer neuen Erörterung werden.

Doch wir haben bis jetzt noch nicht einmal so viel erreicht, daß wir uns nun ohne weiteres sogleich der zweiten Frage zuwenden können. Wenn wir nämlich auch wissen, daß es sprachlich vollentwickelte Aussagesätze sein müssen, an die wir uns zu halten haben, so steht noch nicht fest, ob darum auch alle Aussagesätze, die grammatisch aus Subjekt, Prädikat und Copula bestehen, unserem Zwecke dienen werden. Wir müssen vielmehr das Gebiet noch mehr umgrenzen und zeigen, daß nur eine besondere Art von Aussagen für uns brauchbar ist. Wie läßt diese Art sich charakterisieren, und welche anderen Arten scheiden dadurch als ein für uns ungeeignetes Material aus?

Zunächst finden wir als „Aussagen" auch solche sprachlichen Gebilde vor, bei denen es von vorneherein feststeht, daß sie, jedenfalls zum Teil, außerhalb der logischen Sphäre liegen, weil der Sinn, den sie zum Ausdruck bringen, kein spezifisch theoretischer Sinn ist. Zu diesen Aussagen gehören unter anderen alle Sätze der Poesie. Höre oder lese ich die Worte: „der Mai ist gekommen", so bilden sie zwar einen aus Subjekt, Copula und Prädikat bestehenden Satz, der abgesehen von dem Zusammenhang, in dem er steht, auch theoretisch wahr sein kann. Aber als Zeile eines Gedichtes kommt er mit Rücksicht auf seine theoretische Wahrheit überhaupt nicht in Frage: es wäre z. B. sinnlos, zu fragen: ist der Mai wirklich gekommen? Das bedarf weiter keiner Erörterung.

Dagegen müssen wir sorgfältig darauf achten, daß es auch solche Sätze gibt, bei denen man zweifeln kann, wie weit ihr Sinn theoretisch ist, und wie weit sie etwa ein ästhetisches Sinngebilde oder irgend einen andern atheoretischen Sinn zum Ausdruck bringen. Dann werden wir, um an ihnen das Wesen der wahren

[1] Vgl. oben S. 48f.

Erkenntnis zu studieren, entweder alles, was sie an ästhetischem oder anderm atheoretischen Gehalt tragen, begrifflich abtrennen, da dieser in die Logik nur Verwirrung bringen könnte, oder wir werden, wenn es möglich ist, Sätze mit atheoretischem Sinn ganz beiseite lassen, um ausschließlich solche Aussagen als Material zu benutzen, bei denen ein atheoretischer Sinn überhaupt nicht in Betracht kommt.

Wir sagen ausdrücklich: „wenn es möglich ist", denn vielleicht wird man behaupten, es gebe keine wirklichen Aussagen, bei denen wir ausschließlich theoretischen Sinn verstehen. Wenn dies richtig wäre, was hier nicht weiter erörtert werden soll, dann bliebe uns in der Tat nur die zuerst genannte Möglichkeit übrig, aber dann müßten wir um so sorgfältiger, wenigstens begrifflich, den logischen oder theoretischen Sinn von allem, womit er faktisch vermengt ist, abtrennen. Das wird auch jederzeit dadurch möglich, daß wir die Fragen stellen: was an diesem Satz kommt allein als theoretisch wahr in Betracht? Wodurch allein gibt er Erkenntnis? Was darin kann als Antwort auf eine theoretische Frage gelten? Darauf allein haben wir dann zu achten.

Doch auch nachdem in dieser Weise alles atheoretisch Sinnhafte, das wir anders als logisch verstehen, ausgeschaltet und der rein theoretische Gehalt, den die Aussage-Sätze haben, für sich herausgestellt ist, bleiben immer noch Sätze mit theoretisch wahrem Gehalt übrig, die wir trotzdem für unseren Zweck nicht gebrauchen können. Zwei Gruppen von ihnen sind hier wichtig. Wir wollen beide Arten ebenfalls so weit erörtern, daß wir einsehen, weshalb sie für unseren Zweck ausscheiden.

Zunächst sind zu ihnen alle sogenannten „Nominal-Definitionen" zu rechnen. Es ist nicht notwendig, daß wir auf diesen problematischen Begriff hier näher eingehen[1]. Wir brauchen nur zu sagen, daß wir nicht etwa alle Definitionen meinen, sondern allein solche, die eine Terminologie festlegen, d. h. sagen, es solle mit einem bestimmten Worte stets eine bestimmte, durch andere Worte angegebene Bedeutung verbunden sein. Als Beispiele dafür können wir die berühmten Definitionen benutzen, mit denen Spinoza seine „Ethik" beginnt. Ob sie faktisch nur terminologische Festlegungen enthalten, wird man bezweifeln können, aber sie treten als solche auf, und darauf allein kommt es hier an.

[1] Vgl. dazu meine Doktor-Dissertation: Zur Lehre von der Definition, 1888, 3. Aufl. 1929.

Wenn es heißt: per causam sui intelligo id usw., so enthält zwar dieser Satz selbstverständlich auch eine wahre Behauptung, die so zum Ausdruck gebracht werden kann, daß man sagt: ich, Spinoza, verstehe unter causa sui faktisch dies und dies. Aber solche tatsächliche Wahrheit ist nicht der gemeinte Sinn der Definition. Sie wäre in ihrer Eigenschaft als Konstatierung der wahren Tatsache: „intelligo" kein Bestandstück der Wahrheiten, welche die „Ethik" später lehren will. Hier liegt vielmehr nichts anderes vor als eine Namengebung, und sie steht, streng genommen, jenseits von wahr und falsch, gehört also noch garnicht zur spezifisch theoretischen Sphäre der Erkenntnis.

Dasselbe müssen wir von der zweiten Definition sagen, die mit den Worten beginnt: „ea res dicitur in suo genere finita" usw. Auch hier mag man sagen, in dem Worte „dicitur" werde eine wahre Tatsache behauptet: man nennt das faktisch so. Aber auch dies ist nicht das Wesentliche an dem Satz, so wenig wie das tatsächliche „intelligo" bei der ersten Definition, sondern Spinoza will zum Ausdruck bringen, daß es üblich ist, eine bestimmte Sache „in ihrer Art endlich" zu nennen, und damit den Leser auffordern, an diesen Sprachgebrauch zu denken. In derselben Bedeutung kehren die Ausdrücke „intelligo" und „dicitur" in den folgenden Definitionen wieder.

Wir verstehen, ohne weiter darauf einzugehen, wohl schon jetzt, weshalb solche Sätze sich nicht dazu eignen, um an ihnen das Wesen der Erkenntnis-Wahrheit oder die Struktur eines gegenständlich wahren logischen Sinngebildes zu studieren. Sie sind ihrem wesentlichen Gehalt nach gerade nicht in dem Sinn „wahr", daß sie eine wahre Erkenntnis über einen Gegenstand zum Ausdruck bringen, sondern sie legen lediglich eine Terminologie fest, die eventuell auch anders sein könnte, ohne daß dadurch der logische Gehalt des wissenschaftlichen Werkes, in dem die Definitionen vorkommen, sich änderte. Nur die Sprache wäre dadurch modifiziert. Die Ausscheidung solcher Sätze, die bloße Namenerklärungen geben, braucht wohl theoretisch nicht weiter begründet zu werden, und sie dürfte auch praktisch keine Schwierigkeiten bereiten.

Wichtiger ist, daß wir endlich noch eine andere Art von Sätzen in Betracht ziehen, die ebenfalls für unseren Zweck ungeeignet sind, obwohl sie durchaus den Charakter rein theoretischer Aussagen tragen und auch rein theoretische Wahrheiten zum Ausdruck

bringen. Sie nötigen schon an dieser Stelle zu einem näheren Eingehen auf das Verhältnis des grammatischen Subjekts zum grammatischen Prädikat und auf die Beziehungen, die dies Verhältnis zu dem des logischen Subjekts zum logischen Prädikat hat, und sie sind, obwohl sie selbst nicht das eigentliche Material für das Studium des logischen Sinnes sein können, trotzdem in ihrer Eigenart auch für unser Problem sehr lehrreich.

Die Aussagen, die wir jetzt im Auge haben, gehören zu denen, die KANT „analytische Urteile" nennt, d. h. es handelt sich dabei um solche Sätze, deren grammatisches Prädikat explicite etwas nennt, was durch das grammatische Subjektswort implicite bereits angegeben worden ist. Man bezeichnet solche Sätze deshalb als „analytisch", weil sie das, was das Subjektswort bedeutet, nur in seine Bestandteile „auflösen", um dann diese Bestandteile gesondert sprachlich hervorzuheben, während im Unterschied davon die „synthetischen" Sätze jene „Zusammen-Setzung" erst zustande bringen, die später in ihre Bestandteile aufgelöst werden kann. Die analytischen Sätze „erläutern" nur, wie KANT sich auch ausdrückt, eine bereits bestehende Erkenntnis, aber sie „erweitern" unser Wissen nicht wie die synthetischen Sätze, denn sie fügen mit dem Prädikat, das sie aussprechen, nichts „Neues" oder Unbekanntes zu dem Subjekt hinzu. Sie sagen also insofern nicht etwas von etwas anderem aus, sondern sie wiederholen lediglich mit dem Prädikatswort dasselbe, was durch das Subjektswort bereits prädiziert worden ist. Sie werden deshalb von KANT auch als „identisch" bezeichnet, und das ist der Terminus, der ihr Wesen am besten zum Ausdruck bringt. Es liegt ihnen, um es noch einmal in einer Formel zu sagen, ein „a ist a" als wahrer Sinn zugrunde, während die synthetischen Sätze stets auf die Formel „a ist b" zu bringen sind.

So kann man in verschiedener Weise das Wesen solcher Sätze charakterisieren, und nur das eine sei noch hinzugefügt, daß es gerade hier wichtig wird, von „Sätzen" und nicht von „Urteilen" zu reden. Denkt man nämlich bei diesen Gebilden an das erkennende Ich-Subjekt und seine psychischen Urteilsakte, dann liegt der Gedanke nahe, zu sagen: für das eine Individuum könne „analytisch" sein, was für das andere „synthetisch" ist, denn der eine Mensch denke zwar unter dem Subjektswort vielleicht wirklich etwas, worin das Prädikat schon steckt, der andere dagegen füge eventuell mit dem Prädikatswort etwas von ihm vorher noch nicht

Gedachtes, also Neues zu dem von ihm gedachten Subjekt erst hinzu.

Derartige Einwände gegen die Kantische Unterscheidung, wie sie hier benutzt wird, beruhen auf einem völligen Mißverständnis. Es kommt garnicht auf die „Gedanken" der Individuen, d. h. auf seelische Gebilde an, die in der Tat bei jedem Individuum anders sein können, sondern allein auf den „sachlichen", d. h. logischen Gehalt der Sätze, der stets derselbe bleibt, oder als derselbe vorausgesetzt werden muß, falls von einem Satz mit nur einem Sinn die Rede sein soll. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch das Subjektswort der Sätze eine bestimmte Bedeutung besitzt, völlig unabhängig von dem Seelenleben der einzelnen Individuen. Nur auf das Verhältnis der bestimmten Bedeutung des Subjektswortes zu der ebenso bestimmten Bedeutung des Prädikatswortes bezieht sich dann die Unterscheidung von analytisch und synthetisch, und sobald man das verstanden hat, wird jeder „psychologische" Einwand hinfällig. Er hat mit dem logischen Problem, das hier vorliegt, überhaupt nichts zu tun.

Vielleicht ist es gut, auch hierfür Beispiele heranzuziehen, die das klarer machen. Zu den in der angegebenen Bedeutung des Wortes analytischen oder identischen Sätzen, rechnet Kant die Aussage: „alle Körper sind ausgedehnt", und er stellt ihr dann die Aussage: „alle Körper sind schwer" als synthetisch gegenüber. Ob das Beispiel glücklich gewählt ist, lassen wir dahingestellt. Klar bleibt trotzdem, daß Kant sagen will: damit, daß ich etwas einen „Körper" nenne, prädiziere ich von ihm bereits implicite die Ausdehnung, denn unter einem nicht ausgedehnten Ding ist kein „Körper" zu verstehen. In die Bedeutung des Wortes „Körper" ist die Bedeutung des Wortes „Ausdehnung" mit eingeschlossen. Sage ich also: „alle Körper sind ausgedehnt", so ist dieser Satz seinem logischen Sinne nach ebenso „identisch", wie der Satz, daß ein Dreieck drei Ecken hat. Der verschiedene Wortlaut entscheidet nicht oder hat höchstens die Bedeutung, daß einmal die Bezeichnung für den ganzen Subjektsbegriff wiederholt wird, während das andere Mal nur ein Teil des „analysierten" Subjektsbegriffes mit dem zusammenfällt, was auch das Prädikatswort sagt. Kant macht zwar diese Unterscheidung von total identisch oder partiell identisch und dann erst eigentlich „analytisch" nicht. Jedenfalls aber ist auch der Satz: „ein Dreieck hat drei Ecken", obwohl nicht eigentlich „analytisch", so doch „identisch" im Sinne

Kants, und man spricht ihn nur deswegen nicht aus, weil eine solche „Erläuterung" doch allzu selbstverständlich wäre. Synthetisch dagegen ist der Satz „alle Körper sind schwer" deswegen, weil man, wie Kant voraussetzt, unter der Bedeutung des Wortes „Körper" auch etwas zu verstehen hat, was nicht schwer ist, und der Satz das Prädikat „schwer" dann also als etwas Neues zu dem Begriff „Körper" hinzufügt. So kann man nicht zweifeln, was Kant meint.

Die Frage, ob es in dem angegebenen Sinne analytische oder identische Sätze gibt, hängt selbstverständlich von der Besonderheit der Kantischen Beispiele in keiner Weise ab. Sicher kommen Sätze vor, deren Prädikatsworte dasselbe ausdrücklich wiederholen, was durch ihre Subjektsworte implicite bereits zum Ausdruck gebracht worden ist, und solche identischen oder eventuell auch analytischen Sätze sind in unserem Zusammenhang zunächst nur insofern von Wichtigkeit, als wir sie nicht dazu benutzen können, um an ihnen das Wesen des logischen Sinnes und seiner Struktur festzustellen. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Falls wir bei solchen Sätzen die grammatische Struktur mit der logischen Struktur ihres Gehaltes identifizieren wollten, würden wir damit unser logisches Problem geradezu verdecken, denn unser Problem steckt allein in der ursprünglichen Synthese, die zwar schon durch die Bezeichnung mit dem Subjektswort vollzogen sein kann, aber noch durch kein grammatisches Prädikat zum Ausdruck gebracht wurde. Die grammatische Struktur des Satzes sagt uns daher in diesem Falle über die wesentliche ursprüngliche Synthese auf logischem Gebiet garnichts.

Doch aus noch einem anderen Grunde sind die analytischen Sätze für uns nicht geeignet. Man vermag ihrem Wortlaut nicht anzusehen, ob ihre Wahrheit nicht lediglich die einer Namenerklärung ist. Es bestehen hier nämlich zwei Möglichkeiten, die freilich Kant wieder nicht berücksichtigt hat, die wir aber ausdrücklich hervorheben wollen.

Entweder haben die „analytischen" Sätze in ihrer ursprünglichen logischen Synthese einen gegenständlich wahren Sinngehalt, der auch sprachlich so zum Ausdruck gebracht werden kann, daß etwas über etwas anderes ausgesagt wird, also kein bloß identischer Satz vorliegt. Dann besitzen sie aber diesen Sinngehalt nur insofern, als sie eine synthetische Wahrheit voraussetzen, die sie wiederholen, und diese synthetische Wahrheit, deren sprach-

licher Ausdruck zum grammatischen Subjekt etwas Neues hinzufügen, also mit ihm ein Prädikat verbinden müßte, das dann noch nicht implicite in dem Subjektswort steckte, wäre offenbar viel geeigneter, das Wesen der logischen Struktur des wahren Sinngebildes erkennen zu lassen. In diesem ersten Falle also scheiden die analytischen Sätze für uns zugunsten der ursprünglichen logischen Synthesen, die sie als wahr voraussetzen, sicher aus.

Beruht dagegen ihre Wahrheit nicht auf einer vorausgesetzten wahren Synthese, dann kommt ihnen überhaupt kein wahrer Erkenntnissinn zu, sondern dann enthalten sie lediglich eine „Nominal-Definition", d. h. ihr logischer Gehalt läßt sich dann darauf zurückführen, daß sie einen Teil der Namenerklärung des Begriffes, unter den das Subjekt fällt, eventuell auch die ganze vorausgesetzte Namenerklärung, noch einmal in der Form „a ist a" zum Ausdruck bringen. Dann scheiden sie aus dem schon früher angegebenen Grunde also vollends als für uns unbrauchbar aus.

Wichtig bleibt an solchen analytischen oder identischen Sätzen auch für uns trotzdem der Umstand, daß ein Wort, welches in einem Satz nur als Bezeichnung für das Subjekt des Satzes vorkommt, schon die logische Bedeutung eines Prädikats haben kann, ehe es ausdrücklich als grammatisches Prädikat aufgetreten ist. Diese Möglichkeit wird für uns später sehr wichtig werden, und sie zeigt bereits hier aufs deutlichste, wie wenig davon die Rede sein darf, daß logische und grammatische Struktur in bezug auf die Subjekts-Prädikats-Synthese sich überall decken, sogar wenn der Satz in dem vorher angegebenen Sinn sprachlich vollentwickelt ist, und wie notwendig es daher ist, die Frage zu stellen, ob das, was als grammatisches Subjekt oder als grammatisches Prädikat auftritt, auch als logisches Subjekt oder als logisches Prädikat gelten kann, d. h. ob es möglich ist, das grammatische Subjekt mit dem „Gegenstand", der erkannt wird, und das grammatische Prädikat mit der Wahrheit über diesen Gegenstand in eine logisch notwendige Verbindung zu bringen.

Nachdem wir gesehen haben, daß bei den analytischen oder identischen Sätzen eine solche Verbindung und vollends eine Deckung der beiden Strukturen nicht vorliegt, können wir diese Art der Aussagen ebenso beiseite lassen wie die „Nominal-Definitionen" und die Aussagen mit atheoretischem Gehalt. Sätze, die für uns brauchbar sein sollen, um an ihnen das Wesen des logischen Sinnes aufzuzeigen, müssen stets etwas von etwas anderem aus-

sagen. In einer solchen Synthese des Einen und des Andern haben wir das „heterologische" Wesen jeder Erkenntnis[1], die eine Wahrheit über einen Gegenstand zum Ausdruck bringt, und wenn man das in die Formel „a ist b" kleidet, darf man hierin ebensowenig wie in der sowohl verbindenden als trennenden Copula etwa einen „Widerspruch" sehen, sondern muß sich klar machen, daß die Formel garnicht den Sinn hat a und b als identisch zu erklären, was einfach Unsinn wäre, sondern im Gegenteil zum Ausdruck bringen will, daß der Gegenstand, der erkannt wird, etwas anderes ist als die Wahrheit, die von ihm oder über ihn gilt. Das mag für jede Art von „Idenditätsphilosophie" sehr unbequem sein, aber die Logik hat deshalb nur um so mehr Grund, diese ebenso unbezweifelbare wie unbequeme Wahrheit hervorzuheben.

Jetzt können wir uns endlich der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis die grammatische Struktur des Satzes und die logische Struktur des Sinnes dort zueinander stehen, wo die grammatische Struktur einer Aussage so beschaffen ist, daß ihr Prädikatswort von dem mit ihrem Subjektswort bezeichneten Objekt etwas „Neues" aussagt, d. h. etwas anderes als das, was mit dem grammatischen Subjektswort bereits gesagt ist, und wo außerdem für eine solche „synthetische" Aussage die Möglichkeit besteht, daß sie eine theoretisch wahre Erkenntnis eines Gegenstandes gibt.

III.

Die Gliederung des einfachsten logischen Sinnes und die Urprädikate.

Wir stehen damit vor einem neuen Problem. Bis jetzt wissen wir nur, daß es berechtigt ist, die grammatischen Begriffe des Subjekts und des Prädikats (wie auch den der Copula, der jedoch vorläufig noch zurücktreten soll), irgendwie in die logische Sphäre zu übertragen, und daß insbesondere die Zweiheit oder besser Andersheit von Erkenntnis und Gegenstand irgendwie mit der Zweiheit oder Andersheit von Subjekt und Prädikat in mehr als logisch zufälliger Verbindung steht. Aber wodurch Subjekt und Prädikat sich auch dann voneinander unterscheiden, wenn sie nicht durch ihre Stellung im Satz ihr Wesen kund tun, sondern

[1] Über den Begriff der Heterologie vgl. mein „System der Philosophie", I, 1921, S. 56ff.

ohne Rücksicht auf die Grammatik in nur logischer Bedeutung genommen werden, darüber haben wir noch nichts ausmachen können.

Allerdings steht, um es noch anders zu sagen, schon fest: dem Subjektswort des Satzes muß in dem logischen Sinngebilde, das der Satz zum Ausdruck bringt, irgend eine „Bedeutung" entsprechen, die Teil des wahren Sinnes ist, und dasselbe gilt von dem Prädikatswort. Der Sinn z. B. des Satzes „Zucker ist süß", muß, um Wahrheit zu geben, nicht nur aus den beiden Worten, sondern aus den beiden Wort-Bedeutungen „Zucker" und „süß" bestehen, und dann ist selbstverständlich „Zucker" logisches Subjekt (ὑποκείμενον) und „süß" logisches Prädikat (κατηγοφούμενον). Sehen wir aber davon ab, welche Stellung die Worte, die Bezeichnungen für die beiden Bedeutungen sind, im Satze haben, dürfen wir dann noch von der einen sagen, daß sie notwendig logisches Subjekt ist, und von der andern, daß sie notwendig zu den logischen Prädikaten zählt? Oder kann nicht vielmehr die Bedeutung jedes beliebigen Wortes sowohl zum logischen Subjekt als auch zum logischen Prädikat werden?

Es scheint so, denn, um bei dem Beispiel zu bleiben, die Wortbedeutung „Zucker" vermag in anderen Sätzen gewiß auch als logisches Prädikat („dies ist Zucker"), und ebenso vermag die Wortbedeutung „süß" eventuell auch als logisches Subjekt („Süß ist angenehm") aufzutreten. Man kann dies Subjekt und dies Prädikat miteinander vertauschen. Gilt das nun etwa von allen Wortbedeutungen gleichmäßig, oder gibt es unter ihnen Verschiedenheiten von der Art, daß sie die einen Bedeutungen mehr zu logischen Subjekten, die andern mehr zu logischen Prädikaten machen, ja daß sie vielleicht dazu zwingen, zu sagen, die eine Bedeutung könne nur Subjekt, die andere nur Prädikat sein?

Wir sehen vorläufig keinen Weg, um diese Frage zu beantworten. Die grammatische Struktur auch der vollentwickelten Sätze läßt uns hier gänzlich im Stich. Ja wir müssen es bisher nicht nur für möglich halten, daß jedes Wort sowohl ein logisches Subjekt als auch ein logisches Prädikat bezeichnet, sondern wir haben bei den analytischen Sätzen sogar gesehen, daß darin schon das Subjektswort dasselbe logische Prädikat mitbedeutet wie ein sprachlich davon verschiedenes Prädikatswort, oder anders gesagt, daß ein logisches Prädikat nicht nur durch das grammatische Subjektswort, sondern zugleich durch ein anderes Wort, das gram-

matisches Prädikat ist, bezeichnet wird. Da scheint also in dieser Hinsicht völlige „Anarchie" zu bestehen. Wie sollen wir unter diesen Umständen auf unserem Wege mit Hilfe der sprachlichen Gebilde und ihrer grammatischen Struktur logisch weiter kommen? Die Situation sieht geradezu hoffnungslos aus. War der Gedanke, vom Satz aus zur logischen Struktur des Sinnes vorzudringen, nicht doch verfehlt?

Sobald wir genauer zusehen, ergibt sich, daß gerade das, was wir an den „analytischen" Sätzen und ihrem logischen Sinn dann zeigen konnten, wenn ihnen logisch in Wahrheit eine gegenständliche wahre Synthese zugrunde liegt und nicht eine bloße Namenerklärung, zugleich einen Weg eröffnet, der uns aus unserer Schwierigkeit hinausführt.

Wir sahen nämlich, wie ein Satz, der grammatisch nur ein Subjekt und nur ein Prädikat enthält, seinem logischen Sinn nach trotzdem eventuell ein Subjekt und zwei Prädikate einschließt, von denen das eine Prädikat schon durch das Subjektswort des Satzes, das andere erst durch das Prädikatswort desselben Satzes bezeichnet wird, und wir konnten trotzdem oder gerade deswegen den logischen Sinn dieser sprachlich sehr unvollkommen zum Ausdruck gebrachten zwei Prädizierungen genau feststellen. Der Umstand, daß es möglich ist, logische Sinngebilde in dieser Weise von ihrem sprachlichen Ausdruck abzulösen und trotzdem zu wissen, was an ihnen logisches Subjekt und was logisches Prädikat ist, führt uns auf den Gedanken, ob es nicht andererseits auch möglich ist, den Begriff eines logischen Sinngebildes für sich herauszustellen, der gerade logisch von jeder doppelten Prädikation frei ist, also auch logisch nur ein Subjekt und nur ein Prädikat enthält. In ihm hätten wir dann ein logisches Minimum an wahrem Sinn, und daran könnten wir uns dann vielleicht wenigstens darüber Klarheit verschaffen, wodurch sich in diesem Falle logisches Subjekt und logisches Prädikat voneinander so unterscheiden, daß sie schon als bloße Wortbedeutungen ohne Rücksicht auf den Satz, in dem die sie bezeichnenden Worte stehen, nicht miteinander vertauschbar sind, daß also die eine Bedeutung bereits als Bedeutung des einen Wortes notwendig logisches Prädikat ist und daher in einem wahren Sinn nur als Prädikat auftreten kann.

Die Möglichkeit, daß wir auf diesem Wege weiterkommen, wird durch einen analytischen Satz, wie schon gesagt, besonders dann nahe gelegt, wenn die Wahrheit seines Sinnes nicht nur auf

einer sogenannten „Nominal-Definition" ruht, sondern auf einer ursprünglichen logischen Synthese, die wahre Erkenntnis über einen Gegenstand enthält, wenn also der grammatische Subjektsbegriff des analytischen Satzes seinem logischen Gehalt nach schon für sich allein gegenständliche Erkenntnis zum Ausdruck bringt, ohne daß das logische Prädikat dieser Erkenntnis im Satz ein sprachliches Prädikat zu sein braucht. Das ist z. B. beim Begriff des „Körpers" der Fall, wie Kant ihn versteht. Auch wo er grammatisch nur als Subjekt auftritt, schließt er logisch das Prädikat „ausgedehnt" ein. Dann stellt der logische Sinngehalt dieser synthetischen, aber nicht in einem Satz zum sprachlichen Ausdruck gebrachten Erkenntnis sich im Vergleich zu dem Sinngebilde, das der ganze Satz analytisch entwickelt, offenbar als eine mehr ursprüngliche oder mehr elementare Erkenntnis dar, und an ihr läßt sich dann die Struktur des logischen Sinngebildes, die ohne sprachliche Formulierung sich kund tut, zunächst als eine gegenüber der Struktur des Sinngebildes, welches der ganze Satz trägt, einfachere Struktur begreifen.

Wenn wir nun aber überhaupt ohne Rücksicht auf die grammatische Struktur der Sätze einfachere und kompliziertere Sinnstrukturen unterscheiden können, dann muß auch die Möglichkeit vorhanden sein, zu dem Begriff der denkbar einfachsten logischen Sinn-Struktur oder des logischen Minimums zu kommen, das ein Aussagesatz überhaupt als „wahr" behaupten kann, und in diesem logischen Gebilde werden wir dann vielleicht logische Subjekte und logische Prädikate von einer besonderen Art vorfinden, die uns weiter helfen bei dem Versuch, die logische Sinnstruktur und besonders das logische Wesen des Prädikats festzustellen.

Wir wollen jedoch die Möglichkeiten, die sich hier ergeben, nicht länger abstrakt theoretisch erörtern, sondern sogleich an konkreten Beispielen zu zeigen suchen, wie von zwei Sätzen, welche dieselbe grammatische Struktur besitzen, trotzdem der eine eine logisch einfachere Struktur zum Ausdruck bringt als der andere, und wie es dann auf diesem Wege möglich wird, allmählich zu dem Begriff einer denkbar einfachsten logischen Sinn-Struktur oder eines logischen Minimums gegenständlichen Erkenntnissinnes zu gelangen, das aus nur einem Subjekt und nur einem Prädikat besteht.

Dabei wählen wir die zwei Sätze: „der Mond ist eine Kugel" und „der Mond ist wirklich". Die grammatische Struktur ist bei

beiden dieselbe, ja in bezug auf das Subjekt und die Copula stimmen die Sätze sogar dem Wortlaut nach überein. Nur durch ihr Prädikat weichen sie sprachlich voneinander ab. Dieses wird einmal durch das Wort „Kugel", das andere Mal durch das Wort „wirklich" bezeichnet. Doch bedeutet, abgesehen davon, daß einmal ein Substantivum, das andere Mal ein Adjektivum dasteht, eine solche Differenz gewiß keinen grammatischen Struktur-Unterschied in bezug auf Subjekt und Prädikat.

Können wir dagegen vielleicht trotzdem, wenn wir auf den Erkenntnis-Sinn achten, einen wesentlichen logischen Struktur-Unterschied in den zwei wahren Sinngebilden konstatieren, welche durch die beiden in ihrer grammatischen Struktur übereinstimmenden Sätze zum sprachlichen Ausdruck kommen? Damit hätten wir viel erreicht bei dem Bestreben, die logische Struktur des Sinnes von der grammatischen Struktur des Satzes abzulösen und ihr „rein" logisches Wesen zu erfassen.

Zu einer Antwort hierauf werden wir dadurch gelangen, daß wir feststellen: der logische Sinn des zweiten Satzes ist bereits in dem logischen Sinn des ersten Satzes mit enthalten, sobald wir nämlich voraussetzen, daß auch der erste Satz eine wahre Erkenntnis über einen Gegenstand, nicht nur einen wahren „Gedanken", zum Ausdruck bringt, und diese Voraussetzung wird in jedem wissenschaftlichen oder rein theoretischen Zusammenhang gemacht, in dem der Satz: „Der Mond ist eine Kugel" vorkommt. Der Satz hat dann als Träger einer gegenständlichen Erkenntnis notwendig den Sinn, daß er etwas über den wirklichen Mond aussagt, den er als Kugel erkennt. Sonst wäre er „gegenstandslos". Es steckt also implicite in seinem logischen Erkenntnis-Sinn bereits der logische Sinn des zweiten Satzes: „der Mond ist wirklich". Sprachlich vollentwickelt würde demnach der erste Satz lauten können, ohne daß sein Erkenntnis-Sinn sich dadurch änderte: „der wirkliche Mond ist eine Kugel". Insofern muß trotz der übereinstimmenden grammatischen Struktur der Sinn des ersten Satzes komplizierter genannt werden, als der im Vergleich zu ihm einfachere Sinn des zweiten Satzes: „der Mond ist wirklich".

In anderer Weise können wir dasselbe auch so zum Ausdruck bringen. Der erste Satz: „der Mond ist eine Kugel" enthält, auf seinen logischen Erkenntnis-Sinn hin betrachtet, nicht nur das Prädikat „Kugel", sondern auch noch das Prädikat „wirklich",

und beide sind dem Subjekt „Mond" beigelegt. Erst dadurch kommt gegenständliche Wahrheit zustande, die mehr als ein bloßer „Gedanke" ist. Das Prädikat „wirklich" tritt sprachlich freilich im ersten Satz nicht zutage. Als grammatisches Prädikat kommt es nur im zweiten Satz vor. Trotzdem liegt mit Rücksicht auf den logischen Sinn schon im ersten Satz eine doppelte Prädizierung vor, die zwar keinen grammatischen Ausdruck gefunden hat, die wir aber, ohne an dem logischen Sinn des Satzes damit etwas zu ändern, auch sprachlich so formulieren können, daß wir sagen: „der Mond ist erstens wirklich und ist zweitens eine Kugel". Erst dieser Doppelsatz stimmt dann auch in seiner grammatischen Struktur mit der Struktur des gegenständlich wahren logischen Sinnes vollständig überein, d. h. es sind darin nicht nur das Subjekt und die Copula, sondern ebenso auch die beiden Prädikate sprachlich durch besondere Aussagesätze bezeichnet, deren Gehalt logisch nicht fehlen dürfte, ohne daß der gegenständliche Erkenntnis-Sinn dadurch zerstört würde.

Damit ist es uns gelungen, zunächst in einem besonderen Falle, grammatische und logische Struktur voneinander zu trennen, und auf diesem Wege müssen wir suchen, weiter zu kommen.

Die nächste Frage, die dann entsteht, ist nun die, ob wir nicht vielleicht auch in dem zweiten Satz „der Mond ist wirklich" ein sprachliches Gebilde vor uns haben, das seinem logischen Sinn nach noch immer kein Minimum an Prädikation enthält, sondern ebenfalls bereits als kompliziert gegenüber einem noch einfacheren logischen Gebilde erwiesen werden kann. Es liegt vor allem dabei der Gedanke nahe, daß schon die Bezeichnung des Subjekts durch das Wort „Mond" logisch eine Prädizierung einschließt, wie das Subjektswort in einem „identischen" Satze, z. B. Körper sind ausgedehnt, das tut, und daß daher der Satz vollentwickelt lauten müßte: „etwas oder dies ist erstens der Mond und ist zweitens außerdem wirklich". Da hätten wir auch sprachlich zwei Prädikationen für denselben Sinn, der im Satz: „der Mond ist wirklich", nur ein Prädikat zeigt.

Sobald wir jedoch an unsere Ausführungen über die Namen-Erklärung und ihre Unbrauchbarkeit für unseren Zweck denken, werden wir leicht einsehen, daß in dem Satz „der Mond ist wirklich" auch logisch mit Rücksicht auf den Erkenntnis-Sinn keine doppelte Prädizierung mehr vorliegt. Es handelt sich nämlich bei dem Satz „etwas ist der Mond" ausschließlich um eine Namenerklärung ohne gegenständlich wahren Erkenntnisgehalt.

Wir können uns dabei, um das recht deutlich zu machen, auf Shakespeares Julia berufen, die als Tochter Capulets zu Romeo sagt: (wir geben eine längere Reihe von Versen, damit über ihren Sinn im Zusammenhang kein Zweifel möglich ist):

> Dein Nam' nur ist mein Feind, Du bliebst Du selbst,
> Und wärst Du auch kein Montague. Was ist
> Denn Montague? Es ist nicht Hand, nicht Fuß,
> Nicht Arm noch Antlitz, noch ein anderer Teil,
> Der Menschen eignet. O, so heiße anders!
> Was ist ein Name? Was uns Rose heißt,
> Wie es auch hieße, würde lieblich duften.
> So Romeo, wenn er auch anders hieße,
> Er würde doch das Köstliche bewahren,
> Das einmal sein ist, ohne solches Wort.

Falls es erlaubt ist, die unsterblichen Worte des Dichters in der gänzlich poesielosen Logik zu verwenden und sogar zu variieren, dürfen auch wir sagen: „Was ist ein Name? Was uns Mond heißt, wie es auch hieße, würde wirklich sein." An dem Erkenntnisgehalt ändert die Bezeichnung des Gegenstandes mit dem Wort „Mond" nichts. Es kommt damit keine wahre Prädizierung zum Ausdruck, die gegenständliche Erkenntnis gibt, und nur solche Prädikationen haben hier für uns Bedeutung.

Wir können dasselbe auch so sagen: in dem Satz „etwas ist der Mond", hat das Wort „ist" dieselbe Bedeutung, wie das Wort „dicitur" in den früher als Beispiel benutzten Definitionen Spinozas. Allerdings kann ein Satz, der lautet: „dies ist der Mond" auch einen wahren Erkenntnisgehalt haben, wenn nämlich damit etwa der Verwechslung mit der Sonne vorgebeugt wird. Aber eine solche Aussage kommt hier garnicht in Betracht. Der Satz „der Mond ist wirklich" läßt sich, ohne daß man seinen Erkenntnissinn damit ändert, auch so formulieren, daß man sagt: „das, was wir Mond nennen, ist wirklich", und dann wird sofort deutlich, wie das Subjektswort „Mond" in dem Satz „der Mond ist wirklich" nicht die Bedeutung einer logisch selbständigen Prädizierung mit gegenständlich wahrem Erkenntnisgehalt besitzt, sondern lediglich dazu dient, dem Objekt, über das etwas ausgesagt wird, und das daher im Satz als grammatisches „Subjekt" auftritt, einen Namen zu geben.

Dann aber ist zugleich klar, daß der zweite von den als Beispielen gewählten Sätzen: „der Mond ist wirklich" auch logisch nur ein Subjekt und nur ein Prädikat hat, die er durch die Bedeutung des

Copula-Wortes sowohl miteinander verknüpft als zugleich auch voneinander trennt. Diese Funktion der Copula tritt besonders zutage, wenn wir außerdem an die Worte „der wirkliche Mond" denken. Sind sie nur so nebeneinander gestellt, dann verstehen wir unter ihnen noch nichts, was wahr oder falsch sein kann, d. h. sie bringen, ungetrennt durch die Copula dazwischen, noch kein logisches Sinngebilde zum Ausdruck. Erst wenn die Copula zwischen die Worte „wirklich" und „Mond" getreten ist und sie miteinander verbindend sie zugleich auseinander hält oder trennt, dann entsteht ein Satz mit einem wahren Erkenntnis-Sinn.

Es kommt jetzt darauf an, daß wir das Ergebnis, das an einem besonderen Beispiel gewonnen wurde, auch verallgemeinern, d. h. fragen, wie sich das logische Minimum eines Aussagesinnes für alle Fälle darstellen läßt. Dabei können wir jedoch zunächst nur solche Sätze ins Auge fassen, die etwas über die wirkliche Welt aussagen, genauer über die Welt, die in der Art „wirklich" ist wie der Mond, also über die „Sinnenwelt". Wie es mit anderen Aussagen steht, die gegenständlich wahr sind, ohne Wirklichkeits-Erkenntnis von dieser Art zu geben, fragen wir zunächst nicht. Wir haben absichtlich mit einem besonderen Beispiel begonnen.

Wir vollziehen eine solche Beschränkung um so unbedenklicher, als schon die Wirklichkeitsaussagen über die Sinnenwelt in Raum und Zeit für die Logik als Wissenschaftslehre sehr wichtig sein müssen. Weitaus die meisten Spezialwissenschaften stellen sich ja ausschließlich die Aufgabe, die reale Sinnenwelt, die selbstverständlich nicht nur aus wirklichen Körpern, sondern auch aus wirklichen seelischen Vorgängen besteht, und die wir auch die psychophysische Realität nennen können, zu erkennen und wahre Sätze darüber zu bilden, die mit den Sätzen „der Mond ist wirklich" und „der Mond ist eine Kugel" in dieselbe Klasse von wahren Erkenntnissen zu bringen sind. Es ist also in jedem Fall viel gewonnen, wenn sich zeigen läßt, welches Sinngebilde in allen den Erkenntnissen, die sich auf die reale Sinnenwelt als Gegenstand beziehen, als logisches Minimum ihres wahren Sinnes notwendig enthalten ist.

Im Grunde ergibt sich das, worauf wir im folgenden bei dem Versuch einer Verallgemeinerung zunächst zu achten haben, jetzt als selbstverständlich, und es kommt nur darauf an, es genau zu formulieren. Zu einem besonderen Beispiel wurde der Satz: „der Mond ist wirklich", den wir als Ausdruck für ein logisches Minimum

ins Auge faßten, nur durch das Wort „Mond" gemacht. Alles übrige daran ist von vorneherein allgemein, d. h. kehrt in vollentwickelten wahren Sätzen über die reale Sinnenwelt notwendig wieder. Ersetzen wir also das Wort „Mond" durch ein anderes, das ebenso allgemein ist wie das Wort „wirklich", d. h. jeden beliebigen sinnlich wirklichen Gegenstand bezeichnen kann, dann müssen wir sogleich eine Formel erhalten, die unser Ergebnis in genügender Allgemeinheit für jede Erkenntnis, die Wahrheit über die reale Sinnenwelt gibt, zum Ausdruck bringt.

Welches Wort läßt sich nun auf jeden sinnlich wirklichen Gegenstand der Welt in Raum und Zeit anwenden? Es gibt vielleicht deren mehrere, aber darüber brauchen wir nicht nachzudenken, denn wir haben einen Ausdruck, der sogar auf jedes beliebige Objekt überhaupt paßt, von dem etwas als wahr ausgesagt werden kann, auch wenn es nicht zur Sinnenwelt gehört, und der daher auch auf jeden beliebigen wirklichen Gegenstand der Sinnenwelt in Raum und Zeit passen muß. Das Wort lautet: „etwas", und das wollen wir wählen. Wo irgend eine Erkenntnis vorliegt, ist etwas erkannt. Davon gingen wir von vorneherein bei der Besinnung auf den allgemeinsten Begriff der gegenständlichen Erkenntnis aus. Wir brauchen also nur zu formulieren: „etwas ist wirklich", dann haben wir bereits alles, was wir brauchen, um unser Ergebnis für die Erkenntnis der Sinnenwelt so allgemein wie möglich zu fassen. Das Wort „etwas" ist dann der Ausdruck für jedes beliebige logische „Subjekt" (ὑποκείμενον), von dem etwas ausgesagt werden kann, und das Wort „wirklich" ist der Ausdruck für das denkbar allgemeinste logische Prädikat (κατηγορούμενον) aller Sätze über die „wirkliche" Welt der Sinne in Raum und Zeit. Endlich bezeichnet auch das Wort „ist" die Copula in denkbar allgemeinster Weise. Es dürfte keinen Satz geben, in dem sich nicht das Wort „ist" als Copula unterbringen ließe, und zwar ohne daß dadurch der wahre Sinn irgendwie geändert würde.

So können wir das logische Minimum aller Wirklichkeitsaussagen über die Sinnenwelt in Raum und Zeit oder das denkbar einfachste logische Sinngebilde, das Wahrheiten über sinnlich wirkliche Objekte enthält, mit den Worten „etwas ist wirklich" auch nach seiner logischen Gliederung sprachlich adäquat zum Ausdruck bringen. Die grammatische Struktur dieses Satzes muß in Hinsicht auf die Gliederung nach Subjekt, Copula und Prädikat mit der logischen Struktur des Sinngebildes, das er zum Ausdruck

bringt, restlos übereinstimmen. Ein Unterschied besteht zwischen beiden Gebilden dann nur insofern, als der Satz in der Sphäre des sinnlich wahrnehmbaren, wirklichen Seins der Sprache, die logische Wahrheit dagegen, die er zum Ausdruck bringt, in der Sphäre der nicht sinnlich wahrnehmbaren und sinnlich wirklichen, wohl aber logisch verstehbaren oder „denkbaren" Sinngebilde liegt. Dieser Unterschied zwischen Satz und Sinn kann selbstverständlich nie verschwinden. Es kam uns ja gerade darauf an, ob der sinnlich wirkliche Satz, den wir wahrnehmen, und der unwirkliche Sinn, den wir logisch verstehen oder „denken", trotz der Unterschiede der zwei Gebiete des „Seins", in denen sie liegen, nicht doch etwas Gemeinsames haben: die Struktur. Eine solche Gemeinsamkeit besteht, wie wir zeigen konnten, zwar nicht in allen Fällen, liegt aber beim logischen Minimum des Sinnes oder beim einfachsten Sinngebilde vor. Damit haben wir uns hier von den Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks und der Grammatik völlig befreit und dürfen von einer Identität der grammatischen und der logischen Struktur beim einfachsten logischen Sinngebilde reden, so weit auch der Satz, der es zum Ausdruck bringt, sonst von ihm verschieden sein mag.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir jeden der Bestandteile des Satzes und des Sinnes, d. h. die Worte und ihre Bedeutungen, für sich ins Auge fassen, und dadurch erst wird klar, was wir an unserem so selbstverständlichen und vielleicht scheinbar unwichtigen Ergebnis haben.

Dabei stellen wir die Bedeutung des Wortes „wirklich" voran. Sie kann als Teil der Sinngebilde, die von Sätzen über die wirkliche Welt der Sinne zum Ausdruck gebracht werden, nur als logisches Prädikat und nicht als logisches Subjekt vorkommen. Das ist eine Einsicht von logischer Tragweite. „Das Wirkliche" als grammatisches Subjekt bedeutet logisch das als „wirklich" schon Prädizierte. Dies muß gegen jeden Einwand sicher gestellt werden.

Vielleicht wird man sagen: hier stimmt etwas nicht, denn es läßt sich auch der wahre Satz bilden: „wirklich ist logisches Prädikat", und darin kommt das Wort „wirklich" doch gerade als Bezeichnung für das Subjekt vor. Aber dieser Satz bedeutet hier nichts, denn er gibt keine Erkenntnis über etwas Wirkliches, sondern nur eine Erkenntnis, welche die logische Bedeutung des Wortes „wirklich", die selbst nicht wirklich ist, betrifft. Der Satz müßte vollentwickelt lauten: wirklich ist Wortbedeutung und

Prädikat. Ein solcher Satz gehört garnicht in den Zusammenhang unserer Feststellungen über Wirklichkeitsaussagen, die die Sinnenwelt in Raum und Zeit betreffen. Die verstehbare Wortbedeutung ist kein realer Teil dieser wahrnehmbaren Welt.

Daß er keinen Einwand enthält, gilt, wenn auch aus einem andern Grunde, von einem zweiten Satz, in dem das Wort „wirklich" ebenfalls Subjektsbezeichnung ist. Wenn ich sage: „wirklich ist ein Wort", so läßt sich daraus ebenfalls kein Bedenken dagegen herleiten, daß die Wortbedeutung „wirklich" stets Prädikat sein muß und nie Subjekt sein kann, denn falls der Satz, daß „wirklich" ein Wort ist, Wahrheit enthalten soll, kann darin als Subjekt gerade nicht die Bedeutung des Wortes „wirklich", auf die es hier allein ankommt, sondern nur das Wort „wirklich" gemeint sein, und der Satz müßte daher vollentwickelt lauten: das wirkliche, d. h. das als wirklich prädizierte „Wirklich" ist ein Wort. Dann wird vollends klar: das Wort „wirklich" und nicht seine Bedeutung ist in diesem Falle das Subjekt des Satzes, und auch angesichts des zweiten Satzes müssen wir sagen: als Bedeutung kann das, was wir unter dem Wort „wirklich" verstehen, in Sinngebilden, die Wahrheiten über die sinnlich wirkliche Welt in Raum und Zeit enthalten, nur als logisches Prädikat auftreten. „Das Wirkliche", dabei bleibt es, bedeutet logisch bereits das als wirklich Prädizierte.

Wir sagten schon: dies Ergebnis besitzt für eine Logik des Satzes, die das Wesen des logischen Prädikats feststellen will, eine entscheidende Wichtigkeit, und es ist vielleicht gut, noch ausdrücklich hervorzuheben, warum?

Wir haben in der Bedeutung des Wortes „wirklich" ein logisches Prädikat gefunden, das eine Ausnahmestellung unter den Prädikaten einnimmt, und wir wollen es daher auch so bezeichnen, daß seine Eigenart unzweideutig hervortritt. Wir können es ein „primäres" Prädikat nennen oder ihm auch den Namen eines Urprädikats geben, denn seine Prädikation liegt allen andern Prädikationen, die etwas Wahres über die wirkliche Sinnenwelt zum Ausdruck bringen, oder wahre Erkenntnis über die psycho-physische Realität geben, als logisch notwendige Voraussetzung, die wahr sein muß, zugrunde. Bevor wir irgend ein Objekt der Sinnenwelt durch andere Prädikate erkennen können, müssen wir es, damit unsere Erkenntnis Gegenständlichkeit hat, immer schon als wirklich erkannt oder „prädiziert" haben. Das braucht freilich nicht

ausdrücklich in Form eines Satzes zu geschehen, aber trotzdem bleibt „das Wirkliche", logisch betrachtet, immer bereits das als wirklich Prädizierte. Schon dadurch muß klar sein, welche Bedeutung die Lehre von diesem „primären" Prädikat oder vom Urprädikat „wirklich" für jede Ontologie, insbesondere für jede Lehre vom wirklichen Sein der Welt in ihrer Totalität besitzt. Im Vergleich zu dem primären Prädikat „wirklich" sind alle andern Prädikate, die einem Gegenstand der Sinnenwelt beigelegt werden können, als logisch „sekundäre" Prädikate zu charakterisieren, oder, um wieder an unser Beispiel zu erinnern: das Prädikat „Kugel" ist stets nur ein zweites Prädikat des Mondes, dem das Prädikat „wirklich" als erstes oder als Urprädikat logisch vorangeht.

Doch wir haben bisher nur das Prädikat des einfachsten Sinngebildes in Betracht gezogen und müssen daher zunächst weiter fragen, wie es mit dem andern Gliede, d. h. mit der Bedeutung des Wortes „etwas" als Subjekt in dem Satz „etwas ist wirklich" steht. Kommt auch ihm in bezug auf die Struktur des wahren Sinnes eine logische Sonderstellung zu, d. h. kann „etwas" mit seiner Bedeutung nicht nur logisches Subjekt, sondern eventuell auch logisches Prädikat in einem Sinngebilde sein?

Es hat mit diesem Worte und der Bedeutung, die es bezeichnet, eine eigentümliche logische Bewandtnis. Wir wählten das Wort, weil es der allgemeinste Ausdruck für jedes beliebige logische Subjekt ist, oder für jeden Gegenstand, über den etwas ausgesagt werden kann, und schon daraus geht hervor, daß dies Wort für sich allein noch nichts aussagt, was Erkenntnis von etwas Anderem geben kann. Genauer: es bleibt unverständlich, wie mit dem Worte „etwas", wenn man es als Prädikat benutzen wollte, jemals eine synthetische Erkenntnis zustande gebracht werden sollte, die etwas von etwas anderm aussagt. Wir kommen mit einem solchen Prädikat nie über das Subjekt hinaus. Jede Erweiterung unserer Erkenntnis ist ausgeschlossen. Freilich können wir den Satz bilden; etwas (a) ist etwas, oder: einem logischen Subjekt kommt das Prädikat „etwas" zu, aber niemand wird glauben, daß dieser Satz eine gegenständlich wahre, synthetische Erkenntnis enthält. Er besitzt keinen wahren Sinn von der Art, daß er als Sinn von oder über etwas gelten kann. Er hat vielmehr denselben logischen Sinn wie jeder andere Satz, in dem ausgesagt wird: a ist a, oder X ist X, oder dies ist dies usw. Die Wahrheit solcher identischen Sätze haben wir früher mit gutem Grunde von unserer

Problemstellung ausgeschlossen. In solchen Sinngebilden kann man logisch Subjekt und Prädikat überhaupt nicht unterscheiden. Nur grammatisch fallen hier Subjekt und Prädikat als das Eine und das Andere auseinander. „Etwas" kann logisch nie das Andere des Einen sein.

Allerdings bilden solche Sätze insofern gewiß ein einzigartiges Problem der Logik, und wir werden später noch einmal auf sie zurückkommen, wenn wir den Begriff der „Identität" erörtern, um ihn gegen Begriffe wie „Wirklichkeit" abzugrenzen, aber die identischen Sätze kommen hier nicht weiter in Betracht, wo es gilt, die logische Struktur von Sätzen zu verstehen, die etwas erkennen, d. h. etwas von etwas anderem aussagen, also nicht nur identisch sind. Wenn wir uns auf sie beschränken, dürfen wir sagen: in solchen synthetischen Sätzen bezeichnen wir mit dem Worte „etwas" nur das, was noch kein Prädikat hat, sondern das erst von dem Prädikat, das wir hinzufügen, seine Bestimmung erwartet. Wie sollte die Bedeutung dieses Wortes selbst jemals Prädikat eines gegenständlichen Erkenntnissinnes sein?

Es versteht sich im Grunde genommen von selbst, daß wir mit etwas völlig Unbestimmtem, wie es die Wortbedeutung „etwas" ist, keinen wahren Sinn über etwas zum Ausdruck bringen können, und deshalb dürfen wir, ohne es weiter zu begründen, hinzufügen, daß das noch prädikatslose „etwas" in Sätzen, die gegenständliche Erkenntnis geben, nur als logisches Subjekt und nie als logisches Prädikat aufzutreten vermag.

Jedenfalls: den Gedanken, wie gegenständliche Erkenntnisse sich zu bloß „identischen" Sätzen verhalten, in denen Subjekt und Prädikat logisch nicht voneinander verschieden sind, brauchen wir jetzt nicht weiter zu verfolgen. Vorläufig werden aus diesem Problem für uns keine Schwierigkeiten entstehen. Es muß schon jetzt klar sein, daß wir mit der Formel „etwas ist wirklich", die das Wesen des logischen Sinn-Minimums aller Wirklichkeits-Erkenntnis über die Sinnenwelt in Raum und Zeit darstellt, etwas gefunden haben, das uns nicht nur zu dem Begriff eines „Urprädikats" geführt hat, dem wir den Namen „Wirklichkeit" geben können, sondern auch zu einem Gebilde, das zugleich für die Lehre der gesamten logischen Struktur der wahren Sinngebilde, d. h. für die Lehre von der logischen Gliederung des Sinnes in Subjekt, Prädikat und Copula wichtig ist. Wir kennen jetzt wenigstens ein Sinngebilde, das nicht nur jede Vertauschung von Prädikat und Subjekt

ausschließt, sondern bei dem die grammatische Struktur des Satzes, der es zum Ausdruck bringt, sich auch insofern restlos mit der logischen Struktur des Sinnes deckt, als das Subjektswort des Satzes nur ein logisches Subjekt, das Prädikatswort des Satzes nur ein logisches Prädikat bezeichnen kann. Von hier aus müssen sich dann die weiteren Einsichten gewinnen lassen, die wir brauchen, um die Lehre vom logischen Prädikat und ihre Bedeutung für das Problem der Ontologie zu verstehen.

Bevor wir jedoch dazu übergehen, sind noch andere Probleme zu behandeln. Zunächst stellen wir die Frage: haben wir mit der Formel „etwas ist wirklich" vielleicht schon alles gewonnen, was wir überhaupt für die Prädikatslehre in ihrer einfachsten Gestalt brauchen? Ist "wirklich" schon das Urprädikat?

Der Gedanke liegt nahe, daß es so sei. Man wird glauben, es müsse das, was diese Formel zum sprachlichen Ausdruck bringt, zugleich das Minimum des logischen Sinnes in jeder gegenständlich wahren Erkenntnis überhaupt sein, und dann könnte man in der Tat sagen: wir besitzen in dem mit dem Wort „wirklich" bezeichneten Begriff schon mehr als nur ein Urprädikat, d. h. wir haben darin das logische Urprädikat überhaupt, ohne welches es keine wahre Erkenntnis von Gegenständen überhaupt gibt.

Manche Denker scheinen denn auch dieser extrem „realistischen" Meinung zu sein, und sie können sich dafür auf einen weit verbreiteten Sprachgebrauch stützen, der unser Urprädikat der „Wirklichkeit" und die Wahrheit aller Erkenntnisse aufs engste miteinander verknüpft, ja beide in gewisser Hinsicht geradezu zu identifizieren scheint. Jede beliebige Wahrheit, wird man sagen, läßt sich, ohne daß man ihren Gehalt dadurch verändert, auch so zum Ausdruck bringen, daß man sprachlich zu dem Satz, der sie aussagt, das Wort „wirklich" hinzufügt. Wir sind sogar gewohnt, wenn wir etwas mit Nachdruck behaupten wollen, nicht nur zu sagen: „das ist in Wahrheit so", sondern auch: „das ist wirklich oder in Wirklichkeit so". Dieser Umstand scheint dafür zu sprechen, daß alle gegenständlich wahre Erkenntnis zugleich Wirklichkeits-Erkenntnis ist. Wie wäre sonst die Hinzufügung des Wortes „wirklich" zu den Prädikaten aller wahren Sätze möglich?

Wir dürfen uns durch diesen Sprachgebrauch logisch gerade nicht bestimmen lassen. Er beweist als Sprachgebrauch sachlich noch nicht das geringste, sondern zeigt nur, wie unlogisch und vieldeutig die Sprache bisweilen gerade bei der Verwendung so viel

benutzter Worte wie „wirklich“ ist. Besonders in einer Lehre vom logischen Prädikat ist aufs sorgfältigste darauf zu achten, daß durchaus nicht jede „sekundäre“ Prädizierung eines Objektes bereits das primäre Prädikat „wirklich“ einschließt. Es gibt vielmehr noch andere Wortbedeutungen, die ebenfalls in dem Sinne Urprädikate sein können wie die Wortbedeutung „wirklich“, und sie beweisen unzweideutig, wie verfehlt es wäre, alle wahre Erkenntnis mit einer Erkenntnis der als wirklich prädizierten „Welt“ oder „des Wirklichen“ zu identifizieren.

Wir halten uns, um dies zu zeigen, zuerst wieder an konkrete Beispiele, und gehen dabei von dem mathematischen Satz: „der Peripherie-Winkel im Halbkreis ist ein rechter“ aus, der eine unbezweifelbare Wahrheit über den Peripherie-Winkel im Halbkreis dadurch zum Ausdruck bringt, daß er von ihm eine bestimmte Größe aussagt. Er hat genau die grammatische Struktur, die wir brauchen, d. h. es wird mit dem Gegenstand, der durch das Subjektswort „Peripherie-Winkel im Halbkreis“ bezeichnet ist, durch die Copula „ist“ das Prädikat „rechter Winkel“ verbunden. Wie steht es mit seiner logischen Struktur?

Zunächst ist zu bemerken: auch dieser Satz enthält in seinem logischen Sinn, ebenso wie der Satz: „der Mond ist eine Kugel“, nicht nur das eine Prädikat „rechter Winkel“, sondern es muß dem Subjekt außerdem noch ein anderes Prädikat zukommen, falls der Satz gegenständlich wahr sein soll. Sprachlich fehlt dies Prädikat wieder, aber der Sinn schließt es ein. Der Peripherie-Winkel im Halbkreis muß irgendwie „existieren“, um ein rechter Winkel sein zu können, ebenso wie der Mond „wirklich“ sein muß, um eine Kugel sein zu können. Aber die hier vorausgesetzte „Existenz“ des Winkels darf nun gerade nicht durch das Wort „wirklich“ charakterisiert werden, denn ein wirklicher Winkel in einem wirklichen Halbkreis ist, falls man davon überhaupt reden will, im Sinne der Mathematik nie ein „rechter“. Die reale Sinnenwelt zeigt solche genauen quantitativen Bestimmungen in keinem ihrer Teile. Daher wäre der als Beispiel gewählte Satz, falls wir zu ihm das Wort „wirklich“ hinzufügten und sagten: „der wirkliche Peripherie-Winkel im Halbkreis ist ein rechter“, oder „der Peripherie-Winkel im Halbkreis ist wirklich ein rechter“, geradezu falsch. Die „Existenz“ des Winkels muß vielmehr im Gegensatz zu der „realen“ Existenz, die dem Monde zukommt, als eine „ideale“ bezeichnet werden, und falls wir daher die doppelte Prädikation,

die in dem Satz „der Peripherie-Winkel ist ein rechter" implicite steckt, auch sprachlich zum Ausdruck bringen wollen, dürfen wir nur sagen „der Peripherie-Winkel im Halbkreis ist erstens ideal existierend und zweitens ein rechter."

Daraus ergibt sich dann zugleich, weshalb das logische Sinnminimum bei diesem Doppelsatz allein durch den Satz „der Peripherie-Winkel im Halbkreis ist ideal existierend" zum adäquaten Ausdruck kommt, und weshalb der Satz, um zu einer Formel für das einfachste Sinngebilde aller Erkenntnisse dieser Art zu werden, so umzubilden ist, daß er lautet: „etwas ist ideal existierend". Das Wort „etwas" ist dann wieder wie vorher die Bezeichnung für das logische Subjekt, das Wort „ideal existierend" die Bezeichnung für das logische Prädikat. Die Worte und ihre Bedeutungen können auch hier nicht vertauscht werden, d. h. „etwas" kann kein logisches Prädikat und „ideal existierend" kein logisches Subjekt in einem wahren Sinngebilde über ideal existierende Gegenstände, wie die mathematischen es sind, bedeuten. Das ideal Existierende als grammatisches Subjekt ist logisch bereits soviel wie das als ideal existierend Prädizierte.

Einer genaueren Erörterung bedarf dieser Fall sonst nicht. Die Gründe für die Richtigkeit dessen, was wir behaupten, ergeben sich leicht aus den Darlegungen über die Formel „etwas ist wirklich". Der Satz wurde hier nur herangezogen, weil sich an ihm besonders leicht klar machen läßt, wie falsch die „realistische" Ansicht ist, alle gegenständlich wahre Erkenntnis sei Wirklichkeits-Erkenntnis, und wie wenig es daher angeht, die „Wirklichkeit" als das Urprädikat überhaupt zu bezeichnen, das jeder gegenständlichen Erkenntnis zugrunde liegt. Beim Peripherie-Winkel im Halbkreis haben wir als Prädikat absichtlich nicht das Wort „sein", sondern den Terminus „existieren" gebraucht, um auch hier wie beim ersten Beispiel für das Prädikat einen andern Ausdruck zu haben als für die Copula „ist".

Unser Ergebnis können wir jetzt allgemein so formulieren, daß wir sagen: in allen Sinngebilden, die Wahrheiten über die Sinnenwelt und über mathematische Gegenstände geben, stecken logische Minima, die zum Teil durch den Satz „etwas ist real existierend", zum Teil durch den Satz „etwas ist ideal existierend" adäquat zum sprachlichen Ausdruck kommen, und sowohl die reale Existenz oder die Wirklichkeit der Sinnenwelt als auch die ideale Existenz der mathematischen Gegenstände sind als Urprädikate zu bezeichnen.

Doch auch hiermit haben wir die Arten der einfachsten Sinngebilde noch nicht erschöpft, und das läßt sich wieder am besten an einem dritten konkreten Falle zeigen. Sagen wir z. B. „Gott ist allwissend", und setzen wir dabei voraus, daß dieser Satz einen wahren Sinn hat oder gegenständliche Erkenntnis von etwas zum Ausdruck bringt, so müssen wir zunächst konstatieren, daß auch hier wieder implicite zwei Prädikationen vorliegen, nämlich erstens: „Gott existiert" und zweitens: „Gott ist allwissend". Die „Existenz" ist dann primäres, die Allwissenheit sekundäres Prädikat Gottes nach unserer Terminologie. Für das Wort „existieren" können wir in diesem Falle allerdings nun wieder das Wort „wirklich" benutzen, denn der Satz bedeutet gewiß, daß der wirkliche Gott allwissend ist. Zugleich aber hat dann das Prädikat „wirklich", wenn es auf Gott angewendet wird, eine völlig andere Bedeutung als dort, wo wir den Mond „wirklich" nennen. Gott kann als allwissender nicht allein niemals nur in dem Sinne „wirklich" sein wie der Mond, sondern auch nicht in dem Sinne, wie ein Mensch oder irgend ein anderer Teil der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität. Allwissende und zugleich sinnlich wirkliche Wesen gibt es nicht. Wir haben es hier also, sobald wir an das logische Sinn-Minimum „Gott existiert wirklich" denken, das in dem Sinn des ganzen Satzes: „Gott ist allwissend" steckt, mit einer total anderen Art von „Wirklichkeit" als beim Monde zu tun.

Wie werden wir sie nennen? Das ist nicht selbstverständlich. Uns stehen mehrere Ausdrücke dafür zur Verfügung, und gerade das bringt eine Schwierigkeit mit sich. Eine eindeutige Bezeichnung stellt sich nicht ohne weiteres ein.

Wir können die Wirklichkeit Gottes vielleicht am besten, um sie von der sinnlichen Realität der Welt in Raum und Zeit zu scheiden, als „übersinnliche Wirklichkeit" bezeichnen oder kurz auch von einer „Überwirklichkeit" oder „Überrealität" reden. Auf Namen kommt es jedoch zunächst nicht an. Auch die Besonderheit des Beispiels ist unwesentlich. Wir hätten ebenso den Satz: „die Seele ist unsterblich", oder sogar den Satz: „der Wille ist frei", wählen können, um mit dem letzten Beispiel die religiöse Sphäre ganz zu meiden. Wichtig ist allein das Negative. Es gibt Sätze, deren Sinn eine Prädizierung von der Art ausschließt, daß ihr primäres Prädikat „sinnlich wirklich" oder „ideal existierend" heißen darf, falls wir an der üblichen Bedeutung dieser Ausdrücke festhalten wollen. Wir müssen für das dritte Urprädikat des dritten

Beispiels vielmehr eine Bezeichnung wählen, die auf etwas prinzipiell anderes als die Sinnenwelt und die Welt des Diesseits überhaupt hinweist. Dies Andere hat dann am meisten Verwandtschaft mit dem Prädikat, das auch die Metaphysik benutzt. Sie sucht, wenn sie in der üblichen Bedeutung als Wissenschaft vom Jenseits genommen wird, etwas „hinter" der sinnlichen und ebenso auch hinter der mathematischen Sphäre, und im Sinn aller ihrer Sätze ist ein Sinn-Minimum enthalten, das in der Formel: „etwas ist übersinnlich wirklich oder überwirklich" zum Ausdruck gebracht werden kann.

In unserer Terminologie wollen wir dementsprechend sagen: wie „sinnlich wirklich" logisches Urprädikat in allen Sätzen der Einzelwissenschaften von der Sinnenwelt und „ideal existierend" logisches Urprädikat in allen mathematischen Sätzen bildet, so stellt sich das Wort „übersinnlich wirklich" oder „überwirklich" als Bezeichnung für das logisch notwendige Urprädikat in allen metaphysischen Wahrheiten dar. Es gibt keine metaphysische Wahrheit, die dies Urprädikat nicht schon voraussetzt, wenn sie von ihren Gegenständen weitere Prädikate aussagen will, die dann auch hier „sekundäre" Prädikate zu nennen sind.

Wir haben also bereits drei Begriffe gefunden, die den Charakter des logischen Prädikats in einem ausgezeichneten Sinn verdienen, und die zugleich in Sinngebilden nur als logische Prädikate und nicht als logische Subjekte auftreten können, sobald es sich um Erkenntnisse aus den Gebieten handelt, welche durch diese Prädikate abgegrenzt sind. Das ideal Existierende bedeutet in der Mathematik das als ideal existierend Prädizierte, falls es zum Subjekt einer Aussage wird, und ebenso muß das „übersinnlich Wirkliche" in der Metaphysik stets das als übersinnlich wirklich Prädizierte bedeuten. Sonst ist keine Metaphysik als Wissenschaft von Gegenständen in wahren Sätzen „möglich".

Damit ist jedoch die Reihe der einfachsten Sinngebilde noch immer nicht abgeschlossen, und es kommt hier auch nicht darauf an, zu zeigen, wodurch ein solcher Abschluß zu erreichen wäre. Wir suchen überhaupt nur einige Beispiele für den Begriff des logischen Sinn-Minimums und des in ihnen enthaltenen Urprädikats, und wir lassen dabei auch die Frage ganz beiseite, ob die bisher genannten drei Minima mit ihren Urprädikaten: „sinnlich wirklich", „ideal existierend" und „übersinnlich wirklich" alle gleich ursprünglich und logisch selbständig sind, insbesondere, ob das

Prädikat „ideal existierend“ dem Prädikat „real existierend“ in jeder Hinsicht nebengeordnet werden kann. Vollends fragen wir nicht danach, ob das Prädikat „übersinnlich wirklich“ in solchen Sinngebilden vorkommt, die wissenschaftlich begründbare wahre Erkenntnis geben, d. h. ob Metaphysik vom übersinnlich Realen als gegenständliche Erkenntnis in Wahrheit „möglich“ ist. Unser Ziel, das wir im Auge haben, läßt sich erreichen, auch ohne daß wir zu solchen Fragen Stellung nehmen. Wir beschränken uns zunächst darauf, noch ein viertes Beispiel für ein logisches Sinn-Minimum zu geben, das uns schon deswegen besonders nahe liegt, weil es dem Gebiet der Logik selbst entnommen ist.

Sagen wir von einem Satz, daß er wahr ist, und betrachten wir diesen Satz über den Satz auf die Struktur seines logischen Sinnes hin, so besitzt das durch das Wort „Satz“ bezeichnete logische Subjekt ebenfalls zwei logische Prädikate, von denen zwar wieder nur eines mit dem Worte „wahr“ genannt ist, die aber beide auch sprachlich zum Ausdruck gebracht werden können, ohne daß das Sinngebilde über den Satz sich dadurch logisch ändert. Das läßt sich so zum Bewußtsein bringen. Das Prädikat „wahr“ bezieht sich in diesem Falle grammatisch auf den Satz als das grammatische Subjekt. Doch kann damit nicht der wirkliche Satz als Körper gemeint sein, denn Körper sind nicht wahr, sondern es muß noch etwas anderes geben, worauf das Prädikat „wahr“ allein sich anwenden läßt, falls unser als Beispiel benutzter Satz: „der Satz ist wahr“, wahr sein soll. Der „wirkliche“ Satz ist nicht wahr. Es kommt dem Subjekt des Satzes, das in diesem Falle „Satz“ heißt, also noch ein anderes Prädikat als „wahr“ zu, und das ist dann erst ein Urprädikat. Insofern verhält sich hier alles ebenso wie bei den früheren Beispielen.

Die Art des Prädikats aber, die hier implicite als logisches Urprädikat funktioniert, ist wieder wesentlich von den früher konstatierten Prädikaten verschieden. Sie fällt weder mit „sinnlich wirklich“, noch mit „ideal existierend“, noch endlich mit „übersinnlich wirklich“ in dieselbe Gattung, sondern kann nur von der Art sein, daß sie auf ein verstehbares Sinngebilde paßt, denn nur ein Gegenstand, der in die Sphäre des verstehbaren Sinnes fällt, kann als „wahr“ bezeichnet werden. Kurz, der Satz: „der Satz ist wahr“ setzt voraus, daß es etwas „gibt“, was wahr sein kann. In welche Sphäre aber fällt dieses etwas, und welches ist das ihr zukommende Prädikat?

Wir werden das vierte primäre Prädikat, auf das wir in diesem Beispiel stoßen, am besten als „gelten" bezeichnen und sagen: das am Satz, was wahr sein kann, muß zugleich auch gelten. Wir wählen dies Wort, das seit Lotze üblich geworden ist, weil bisher noch niemand es durch einen besseren Ausdruck ersetzt hat, und weil wir irgend einen Terminus brauchen, um das zu bezeichnen, was sich von den drei bisher genannten Arten des Prädikats deutlich unterscheidet. Der Terminus „gelten" wird in diesem Zusammenhang genügend verständlich sein und insbesondere einer Verwechslung mit den andern Prädikaten vorbeugen, selbst wenn wir auf den Begriff des „Geltens" nicht näher eingehen. Nur das eine sei ausdrücklich bemerkt: unter „gelten" ist selbstverständlich hier nicht schon das logische Gelten gemeint, denn dann wäre der Satz, welcher das Geltende, d. h. das als geltend Prädizierte „wahr" nennt, analytisch oder identisch im früher angegebenen Sinne. „Logisch gelten" ist nur ein anderer Name für „wahr sein". Gelten heißt hier vielmehr gerade noch nicht dasselbe wie wahr sein, sondern bedeutet etwas allgemeineres, und dies Allgemeine wird dann durch das zweite Prädikat „wahr" erst genauer bestimmt.

Uns kommt es in unserem Zusammenhang vor allem auf einen logischen Sachverhalt an, der auch so klar wird. Die allgemeine Art des Geltens überhaupt ist als Prädikat nicht minder vorausgesetzt, wenn z. B. der Satz „der Hermes des Praxiteles ist schön", der dem Hermes gewiß kein logisches Gelten zuspricht, eine gegenständlich wahre Erkenntnis zum Ausdruck bringen soll, denn das Prädikat „schön" kann ebensowenig auf den sinnlich wirklichen Hermes bezogen werden, wie das Wort „wahr" auf den sinnlich wirklichen Satz. Das entweder als wahr oder als schön prädizierte „etwas" muß vielmehr in allen solchen Fällen, wo dem logischen Subjekt Prädikate dieser Art beigelegt werden, außerdem noch als „geltend" in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes prädiziert werden können, und der wahre oder schöne Gegenstand ist daher zugleich als ein geltender Gegenstand, d. h. als geltend prädiziert, vorausgesetzt.

Haben wir das eingesehen, so können wir sogleich noch eine vierte Formel für ein logisches Minimum eines wahren Sinnes aufstellen, die lautet: „etwas ist (unsinnlich) geltend", eine Formel, die dann das einfachste wahre Sinngebilde oder das logische Minimum zum Ausdruck bringt, das allen wahren Erkenntnissen einer Geltungswissenschaft mit derselben logischen Notwendigkeit

zugrunde liegt, wie der Satz „etwas ist sinnlich wirklich" allen wahren Erkenntnissen von der Sinnenwelt. Auch „das Geltende" ist stets schon das als geltend Prädizierte.

Diese Beispiele, von denen das erste und das letzte die wichtigsten für unseren Zweck sind, werden in genügender Weise zeigen, was wir unter einem einfachsten Sinngebilde verstehen, das nur ein Subjekt und nur ein Prädikat hat, die durch die Copula miteinander verknüpft sind. Die vier verschiedenen logischen Minima und die ihnen entsprechenden vier primären Prädikate oder Urprädikate wollen wir im einzelnen nicht weiter erörtern. Insbesondere die Behandlung der Prädikate „ideal existierend" und „übersinnlich wirklich" würde uns in spezielle Fragen, zum Teil in die Logik der Mathematik, zum Teil in die Frage nach der „Möglichkeit" einer Metaphysik des Übersinnlichen hineinführen. Das alles bleibt für uns hier zunächst unwesentlich. Wir treiben Logik des wahren Satz-Sinnes im allgemeinen, und alles Besondere hat nur die Bedeutung eines Beispiels. Wir beschränken das Gebiet unserer Erörterungen daher, so weit es möglich ist, d. h. wir ziehen nur die Probleme heran, die wir erörtern müssen, um schließlich über die Bedeutung des „Seins" als Prädikat zu einem Ergebnis zu kommen, und es genügt für diesen Zweck, wenn wir eventuell nur zwei logische Minima für zwei besondere Gebiete übrig behalten, die wir miteinander vergleichen können, um dann das Minimum, das beide gemeinsam besitzen, und das eventuell das Minimum an Sinn in jeder gegenständlich wahren Erkenntnis überhaupt ist, für sich herauszustellen.

Wenn wir uns nun aber auf die beiden einfachsten Sinngebilde: „etwas ist (sinnlich) wirklich" und „etwas ist (unsinnlich) geltend" beschränken, so bleibt, da wir über das logische Minimum aller Erkenntnisse der realen Sinnenwelt bereits gesprochen haben, jetzt, um die Erörterung über das logische Sinn-Minimum zum Abschluß zu bringen, nur noch die Frage zu beantworten, ob das Prädikat „geltend" in derselben Weise als Urprädikat bezeichnet werden darf wie das Prädikat „wirklich", unter dem wir jetzt immer so viel wie „sinnlich wirklich" verstehen wollen. Kann auch gelten nur Prädikat sein wie wirklich? Ist unter „das Geltende" logisch nur das „als geltend Prädizierte" zu verstehen?

Die Antwort ist trotz des Parallelismus unserer Gedankenentwicklung in beiden Beispielen nicht etwa selbstverständlich. Vielmehr muß sofort ein Unterschied zwischen den beiden Prä

dikaten auffallen. Während in einem Sinngebilde, das Erkenntnis über sinnlich Wirkliches gibt, das Prädikat „wirklich", wie wir zeigen konnten, als Wortbedeutung nur Prädikat und nie Subjekt sein kann, wollen wir jetzt doch gerade den Satz bilden: „gelten ist primäres Prädikat", und der bringt ein Sinngebilde zum Ausdruck, in dem „gelten" als das logische Subjekt des Satzes auftrifft, über das etwas ausgesagt wird. Hier kommt also in einem wahren Sinn, der zweifellos eine Erkenntnis über Geltendes enthält, die Bedeutung des Wortes „gelten" nicht nur als logisches Prädikat vor. Mit welchem Rechte behaupten wir angesichts einer solchen Erkenntnis, daß „geltend" ebenso wie „wirklich" ein Urprädikat sei?

Ohne Frage liegt hier eine Schwierigkeit vor, und es läßt sich auch leicht einsehen, weshalb wir das Ergebnis, das wir beim ersten logischen Sinn-Minimum: „etwas ist (sinnlich) wirklich" fanden, nicht ohne weiteres auf das Minimum an Sinn in den Geltungsaussagen übertragen dürfen. Ganz allgemein können wir sagen: Geltungserkenntnisse werden sich in bezug auf ihren logischen Charakter stets insofern von allen anderen Erkenntnissen unterscheiden, als in ihnen die Wahrheit, welche Wahrheit über einen Gegenstand ist, als Sinngebilde in derselben Sphäre, nämlich in der des Geltens, liegt wie der Gegenstand selbst, über den sie Wahrheit enthält. Das kann in keinem der anderen Fälle zutreffen. Sowohl beim Erkennen der realen Sinnenwelt, wie auch beim mathematischen und metaphysischen Erkennen, liegt der Gegenstand der Erkenntnis, der dann im Sinngebilde zum „Subjekt" (ὑποκείμενον) der Wahrheit darüber wird, in einer anderen Sphäre als die Wahrheit darüber. Das wahre Sinngebilde selbst ist bei den anderen Erkenntnissen selbstverständlich weder „sinnlich real", noch „ideal existierend", noch „übersinnlich wirklich" wie der Gegenstand, worüber es Wahrheit gibt, sondern eben nur „geltend". In der Logik dagegen, die als Wissenschaft vom wahren Sinn Geltungserkenntnis enthält, wird die Wahrheit, die etwas Geltendes ist, selbst zum Gegenstand, über den wir eine geltende Wahrheit suchen, und deshalb muß hier jener Dualismus von zwei Sphären fortfallen, auf Grund dessen wir bei allen Wirklichkeits-Erkenntnissen sagen konnten, daß in ihrem Sinn die Bedeutung des Wortes „wirklich" stets Prädikat und nie Subjekt ist, und daß deshalb die „Wirklichkeit" ein Urprädikat bildet.

Anders ausgedrückt: weil in der Logik das Wahre als eine

besondere Art des Geltenden nicht nur Wahrheit über etwas, sondern zugleich selbst das Objekt einer Erkenntnis über das Wahre, also logisches „Subjekt" ist, muß selbstverständlich an einer solchen, zum Subjekt (ὑποκείμενον) gewordenen Wahrheit, über die man etwas wissen will, alles als Subjekt eines Satzes auftreten, auch das Prädikat, und deshalb kann, ja muß in einem wahren Sinne über Geltendes auch das Prädikat „gelten" zum Objekt und damit zugleich zum logischen „Subjekt" in dem Sinne eines wahren Satzes über sich selber werden.

Hiermit haben wir aber zugleich auch alles, was wir brauchen, um außerdem zu verstehen, daß ein Satz, in dessen Sinn die Bedeutung des Wortes „gelten" nicht Prädikat, sondern Subjekt ist, eine auf anderen Gebieten des Erkennens nie wiederkehrende Ausnahme bildet, und daß daher aus solchen Sätzen wie „geltend ist Prädikat", oder „geltend ist Bedeutung", oder „geltend ist Teil eines Sinngebildes" usw., in denen „geltend" als Subjekt auftritt, keine Schlüsse auf den Charakter des Geltens als Subjekt eines Sinnes überhaupt gezogen werden dürfen, welche die Allgemeinheit unserer Theorie der Urprädikate als bloßer Prädikate in Frage stellen können. Nur in den Sätzen, die das Prädikat „gelten" als Prädikat betreffen, kann gelten zugleich als das Subjekt auftreten, von dem eine Wahrheit ausgesagt wird. Die Ausnahme „geltend ist Prädikat" bestätigt hier also in Wahrheit die Regel, d. h. die Richtigkeit des Satzes, daß gelten in der Regel, mit einer einzigen, leicht verständlichen Ausnahme, nur Prädikat ist. Eine Ausnahme von solcher Art darf uns nicht hindern, auch das Gelten ein Urprädikat zu nennen und zu sagen: „das Geltende" ist schon das als geltend Prädizierte. Erst dann, wenn Gelten selbst als Urprädikat zum Gegenstand der Untersuchung und damit zum Subjekt eines Satzes wird, tritt es aus seiner Stellung als Urprädikat heraus. Abgesehen davon unterscheidet es sich von den anderen Urprädikaten logisch nicht.

Zusammenfassend können wir unsere Ausführungen über die einfachsten logischen Sinngebilde und deren Gliederung in ein Subjekt und ein Urprädikat bei Beschränkung auf die beiden wichtigsten Beispiele schließlich so zum Ausdruck bringen, daß wir sagen: in dem logischen Minimum aller Erkenntnisse einer Geltungswissenschaft, so weit sie nicht über „gelten" als Prädikat, sondern über ein besonderes geltendes Gebilde, wie einen wahren Satz oder ein schönes Werk der Kunst usw., Wahrheit geben, ist

„gelten" nur als Prädikat denkbar, ebenso wie in dem logischen Minimum aller Wirklichkeitserkenntnisse „wirklich" nur als Prädikat vorkommt. Die logischen Minima, die wir als enthalten entweder in jeder Wirklichkeitserkenntnis oder in jeder Geltungserkenntnis, gefunden haben, d. h. die zwei Sinngebilde: „etwas ist (sinnlich) wirklich" und „etwas ist (unsinnlich) geltend" sind deshalb mit Rücksicht auf ihre logische Struktur in jeder Hinsicht einander nebenzuordnen. Sie bestehen beide aus einem logischen Subjekt, das nur Subjekt ist („etwas") und aus einem logischen Prädikat („wirklich" oder „geltend"), das nur Prädikat sein kann. Die logische Struktur ihres wahren Sinnes, welche die Struktur jeder elementaren Wirklichkeits- oder Geltungserkenntnis ist, — von mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen sehen wir jetzt ab — erweist sich damit zugleich als von der grammatischen Struktur der Sätze, durch welche der einfachste Sinn zum Ausdruck kommt, völlig unabhängig.

IV.

Subjekt und Prädikat als Inhalt und Form und als Anschauung und Begriff.

Bevor wir von dem zuletzt erreichten Ergebnis aus die weiteren Schritte in unsere Logik des Satzes machen, d. h. feststellen, welches einfachste Sinngebilde als denkbar allgemeinstes logisches Sinn-Minimum in jeder Erkenntnis steckt, über welchen Gegenstand auch immer der Satz, der sie zum Ausdruck bringt, Wahrheit geben mag, und im Zusammenhang damit dann endlich ersehen, was das Wort „sein" als unentbehrliches Urprädikat jeder beliebigen, durch einen Satz ausdrückbaren gegenständlichen Wahrheit bedeutet, suchen wir zunächst die gewonnenen Begriffe des logischen Subjekts und des logischen Prädikats in der Gestalt, die sie in den schon betrachteten einfachsten wahren Sinngebilden im Bereich des sinnlich Wirklichen und des unsinnlich Geltenden haben, noch von zwei andern Seiten als bisher zu charakterisieren, um dadurch, auch in der Terminologie, noch mehr von der Sphäre loszukommen, der ursprünglich die Begriffe des Subjekts und des Prädikats entnommen sind: von der Grammatik.

Die Loslösung ist logisch gefordert, denn so gewiß wir bei einer logischen Untersuchung des wahren Sinnes von der grammatischen

Struktur des Satzes ausgehen mußten, der den Sinn zum Ausdruck bringt, so notwendig ist es, daß wir unser logisches Ergebnis schließlich völlig „metagrammatisch" gestalten. Die Sprache und ihre Struktur bleibt für uns nur ein Sprungbrett, das wir verlassen, nachdem es seinen Dienst getan hat. Es gilt jetzt, alle Grammatik logisch als bloßes Mittel zu verstehen.

Zu diesem Zweck führen wir erstens das Begriffspaar des „Inhalts" und der „Form" und zweitens das der „Anschauung" und des „Begriffs" in die Untersuchung ein, Begriffspaare, die wir bisher absichtlich nicht benutzt haben, um zuerst einmal ohne ihre Hilfe zu zeigen, was die Ausdrücke Subjekt und Prädikat logisch bedeuten. Wenn wir im folgenden zunächst die Trennung von Inhalt und Form zu demselben Zweck verwenden, empfiehlt es sich zugleich, daß wir dabei möglichst „voraussetzungslos" verfahren und insbesondere jeden Verdacht ausschließen, als werde mit der neuen Terminologie irgendein unbegründetes „Dogma" oder eine willkürliche „Konstruktion" unkritisch übernommen.

Zu solcher Vorsicht besteht ein besonderer Grund. Zwar spielen die Begriffe Inhalt und Form nicht nur seit langer Zeit in der als „klassisch" geltenden Philosophie eine große Rolle, sondern man wird auch das, was sie sachlich bedeuten, in der Logik selbst dann nicht entbehren können, wenn man aus Originalitätsbedürfnis die alten Namen dafür meidet. Aber die intuitionistischen Tendenzen unserer Zeit sehen gerade in der Trennung von Form und Inhalt der Erkenntnis eine anschauungsfremde Konstruktion, die geeignet sein soll, die Wahrheit mehr zu verhüllen als zu entdecken, und das ist begreiflich, denn hier wird in der Tat die Position des Intuitionismus schwer bedroht. In einer nur anschaulich „erkannten" Wahrheit ist für irgendwelche „Formen" des Erkennens kein Platz. Anschauen läßt sich im logischen Gebiet lediglich ein „Inhalt". Logische Formen muß man „denken", und dem Denken hat man ja als einem „konstruieren" zugunsten der Anschauung den Krieg erklärt. Deshalb gehen wir zunächst auch auf die Terminologie etwas ein, um im Zusammenhang damit den unanfechtbaren logischen Gehalt des Dualismus von Inhalt und Form und dann seine Beziehung zu dem Dualismus von Subjekt und Prädikat sachlich klarzulegen.

Im Anschluß daran wird sich als zweiter Punkt das Verhältnis von Subjekt und Prädikat zu dem Dualismus von „Anschauung" und „Begriff" erörtern lassen, ein Unterschied, der mit dem Dua-

lismus von Inhalt und Form in engster und notwendiger Verbindung steht.

Ohne weiteres ist zuzugeben, ja wir haben Grund, es zu betonen, daß es sich bei den Ausdrücken „Inhalt“ und „Form“ in der Logik, wie in der Philosophie überhaupt, um die Verwendung eines Bildes handelt, und daß man deshalb stets genau wissen sollte, was an den Bedeutungen dieser Worte als nur bildlich zu verstehen, also noch unlogisch ist, und was daran als logisch verstanden werden darf. Machen wir uns also zuerst klar, was die Worte Inhalt und Form auf einem andern als dem logischen Gebiet bedeuten, und dann, welchen Sinn es hat, sie als Termini bei logischen Erörterungen in übertragener Bedeutung zu verwenden.

Ursprünglich handelt es sich bei unsern Ausdrücken um Bezeichnungen für bestimmte Verhältnisse im körperlichen Sein der „Stoffe“, die räumlich ausgedehnt sind. Daß wir an Körper bei der Verwendung der Termini in der Logik nicht mehr denken dürfen, ist von vorneherein klar, aber zugleich liegt darin nichts, was Anstoß erregen könnte, denn diese ihre Herkunft teilen Inhalt und Form mit vielen Worten der Sprache, die wir später auch zur Bezeichnung für nichtkörperliche Gebilde benutzen. Niemand kommt ohne solche Bilder aus.

Vor allem ist für uns bei dem Unterschied von Inhalt und Form im ursprünglichen Sinne wichtig, daß dieselben Formen verschiedene Inhalte haben und derselbe Inhalt in verschiedenen Formen stehen kann. Beide, Inhalt und Form, sind also in gewisser Hinsicht voneinander unabhängig und gehören trotzdem zugleich notwendig zusammen. Das eine kann nicht ohne das andere sein und muß dennoch stets begrifflich davon getrennt bleiben.

Was das im Gebiet der Körper bedeutet, ist klar, wenn wir z. B. einerseits an zwei Kugeln denken, von denen die eine aus Blei, die andere aus Eisen gemacht ist, und andererseits einen Würfel und eine Kugel ins Auge fassen, die beide aus Blei oder beide aus Eisen geformt sind. Im ersten Falle hat dieselbe Form verschiedene Inhalte, im zweiten Fall derselbe Inhalt verschiedene Formen. Insofern sind hier Form und Inhalt einerseits voneinander unabhängig, und doch muß andererseits jede Form irgendeinen Inhalt und jeder Inhalt irgendeine Form haben, um bestehen zu können. Form und Inhalt gehören also notwendig zusammen.

Die für uns vor allem wichtige Unabhängigkeit des In-

haltes von der Form, wie der Form vom Inhalt, zeigt sich besonders daran, daß die identische Form, z. B. der Kugel, die inhaltliche Verschiedenheit von Blei und Eisen völlig unangetastet läßt, während ebenso umgekehrt die verschiedenen Formen des Würfels und der Kugel die inhaltliche Gleichheit des Bleis oder des Eisens, aus denen beide gemacht sind, in keiner Weise modifizieren.

Mit diesen einfachen Begriffsbestimmungen ist bereits alles Wesentliche gesagt, was wir brauchen, um erstens zu wissen, weshalb wir die Ausdrücke Form und Inhalt als Bilder in der Logik überhaupt verwenden, und zweitens, inwiefern wir sie nur in bildhafter oder übertragener Weise benutzen, d. h. was wir einerseits an ihrer Bedeutung ändern müssen, und was trotzdem andrerseits auch dann festgehalten wird, wenn wir bei nicht-körperlichen Gebilden von Inhalt und Form sprechen.

Daß dabei jeder Gedanke an räumliche Verhältnisse schwindet, und daß sich das bei vielen zuerst für die Körperwelt verwendeten und dann auf andere Gebiete übertragenen Ausdrücken wiederholt, wurde schon gesagt. Aber ein anderes Moment bleibt trotzdem, und das genügt, um die Verwendung des Bildes als zweckmäßig erscheinen zu lassen. Für die Logik wichtig ist besonders die Identität der Form bei verschiedenem Inhalt, also die Unabhängigkeit des Inhalts von der Form, während die Gleichheit des Inhaltes bei verschiedener Form nicht weiter in Betracht kommt. Daß wir das eine Mal „Identität“ und das andere Mal „Gleichheit“ sagen, ist selbstverständlich kein Zufall. Die Form ist bei zwei aus verschiedenen Inhalten bestehenden logischen Gebilden dieselbe, während zwei logische Gebilde, welche verschiedene Formen zeigen, nicht denselben, sondern nur einen gleichen Inhalt haben können. Doch darauf brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Es kommt in der Logik nur darauf an, daß wir an einem Gebilde, wie der wahre Sinn es ist, ein identisches Form-Moment von einem sich ändernden Inhalt trennen, und wir werden uns daran erinnern, daß man eine solche Trennung in der Disziplin, die man „formale Logik“ nennt, stets durchgeführt und dann auch mit den Ausdrücken Inhalt und Form bezeichnet hat. Man wußte immer und weiß heute genau, was man damit meint, wenn man z. B. die überall identische Struktur eines Syllogismus als dessen „Form“ dem wechselnden Inhalt der vielen Schlüsse entgegensetzt.

Wir wollen hier nun freilich keine „formale“ Logik im üblichen Sinne als bloße Denklehre treiben, wie sich später noch genauer

zeigen wird, sondern Erkenntnistheorie oder, um mit KANT zu reden, „transzendentale Logik", d. h. für uns ist nicht die Wahrheit des Denkens überhaupt, die ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, der erkannt wird, besteht, sondern lediglich die Wahrheit über einen Gegenstand das Thema der Untersuchung. Aber von Erkenntnisformen im Unterschied zum erkannten Inhalt können wir ebensogut sprechen wie von Formen des wahren Denkens überhaupt, und besonders, wenn wir die Identität der Formen, die in den einfachsten Sinngebilden bei verschiedenem Inhalt bestehen, ins Auge fassen, ist es nicht schwer, einzusehen, was in der gegenständlichen Erkenntnis des Wahren der Unterschied von Inhalt und Form bedeutet. Formen sind auch hier die immer wiederkehrenden identischen Faktoren, welche einerseits, gleich der Kugel oder dem Würfel im Körpergebiet, dieselben bleiben, wie verschieden der Inhalt auch beschaffen sein mag, der sie „erfüllt", und die andererseits trotz ihrer Identität die Verschiedenheiten des Inhaltes, von dem die besonderen Wahrheiten als dessen Erkenntnis gelten, nicht antasten, sondern sie vielmehr ebenso aufrecht erhalten und bewahren, wie Eisen und Blei inhaltlich verschieden bleiben, auch wenn sie dieselbe Kugelform oder dieselbe Würfelform bekommen haben.

Damit muß im allgemeinen die Bedeutung des Bildes Inhalt und Form und das Recht zu seiner Verwendung nicht nur in der „formalen" Logik, sondern auch in der Theorie der gegenständlichen Erkenntnis klar sein.

Wichtig ist nun vor allem, was es heißt, wenn wir bei der Gliederung eines wahren Sinngebildes in seine Bestandteile statt Subjekt (ὑποκείμενον) auch Inhalt und statt Prädikat (κατηγορούμενον) auch Form sagen, also die ursprünglich grammatischen Termini durch diese logischen ersetzen.

Das können wir selbstverständlich ohne weiteres nur bei einem logischen Minimum an Erkenntnis-Sinn durchführen, da allein das einfachste logische Gebilde aus nur einem, noch prädikatslosen Subjekt und aus nur einem Prädikat besteht, wir also erst hier unabhängig von sprachlichen Zufälligkeiten werden. Dann aber ist das Bild, das wir brauchen, um dies primäre Subjekt und dies primäre Prädikat zu charakterisieren, durchaus geeignet, und zwar deshalb, weil, ebenso wie im Gebiet des körperlichen Seins verschiedene Inhalte dieselbe Form erhalten können, ohne als Inhalte in ihrer Verschiedenheit dadurch beeinträchtigt zu werden, es mög-

lich ist, auch im Gebiet des Logischen von inhaltlich verschiedenen Subjekten dasselbe Prädikat auszusagen, ohne deren inhaltliche Verschiedenheit damit im geringsten zu verändern. Dies eigenartige Verhältnis von wechselndem Inhalt und identischer Form, das logisch auch für das Verhältnis von Subjekt und Prädikat gilt, bringen wir am besten zum Ausdruck, wenn wir sagen: im logischen Gebiet haben wir ebenfalls eine inhaltlich wechselnde Mannigfaltigkeit von Subjekten, denen allen dasselbe Prädikat als gemeinsame Form beigelegt werden kann, und die Mannigfaltigkeit des Inhalts der verschiedenen Subjekte erweist sich dabei von dem gemeinsamen oder identischen Prädikat so unabhängig wie ein Inhalt von seiner Form.

Was wir meinen, wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir auch an die Besonderheiten der früher gebrauchten Beispiele von einfachen Sinngebilden denken und dabei wieder das logische Minimum voranstellen, welches durch den Satz „etwas ist (sinnlich) wirklich" zum Ausdruck gebracht wird. An die Stelle des „etwas", das Subjekt ist, kann dann zwar gewiß nicht jeder beliebige Inhalt, wohl aber eine unübersehbar große Mannigfaltigkeit der verschiedensten Inhalte treten, ja es vermag alles, was als inhaltlich bestimmt in der Sinnenwelt vorkommt, logisches „Subjekt" eines Satzes zu werden, der etwas als „sinnlich wirklich" prädiziert. Alle diese Subjekte werden dann durch dasselbe Prädikat in derselben Weise logisch „geformt", ohne dadurch ihre inhaltliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit auch nur im geringsten einzubüßen. Wer sich das an einem konkreten Beispiel vergegenwärtigt, muß vollends Klarheit darüber gewinnen, wie hier die identische Form der „Wirklichkeit" einer sich rastlos wandelnden Fülle von Inhalten gegenübersteht. Sagen wir von irgendeiner sinnlich wahrgenommenen Farbe aus, daß sie „wirklich" ist, d. h. legen wir dem sinnlichen Inhalt die Form „wirklich" bei, so bleibt der Inhalt, der blau, rot oder grün sein kann, dadurch in seiner Verschiedenheit unberührt. Dies Verhältnis kommt durch die Begriffe Inhalt und Form am besten zum Ausdruck. Die verschiedenen Inhalte „blau", „rot", „grün" usw. haben alle dieselbe Form „wirklich".

Allerdings ist es, wie wir schon sagten, nicht möglich, bei der Verwendung des Bildes umgekehrt auch von demselben Subjekt, das als Inhalt auftritt, verschiedene Urprädikate als dessen Formen so auszusagen, daß, wenn der Inhalt als „wirklich" prädiziert ist,

man ihm auch ein anderes Prädikat, wie z. B. geltend, zuspricht. Man darf also hier nicht daran denken, daß im Körperlichen der Inhalt Blei nicht allein in die Form der Kugel, sondern auch in die Form des Würfels oder in eine andere Form zu bringen ist. Man wird vielmehr sogar betonen müssen, daß zu gewissen Verschiedenheiten der Inhalte im logischen Gebiet notwendig auch verschiedene Formen gehören, falls diese Formen nämlich in der Art voneinander verschieden sind, wie die Prädikate „wirklich" und „geltend". Darauf ist bei den Erkenntnisformen von vorneherein zu achten. In dieser Hinsicht läßt sich das Bild der Form als des vom Inhalt unabhängigen Bestandteils eines Gebildes nicht ins logische Gebiet übertragen. Das hebt aber die Möglichkeit einer Verwendung des Ausdrucks in der anderen Hinsicht nicht auf. Es genügt vielmehr bei dem einfachsten Sinngebilde „etwas ist wirklich" zur Rechtfertigung unserer Terminologie, nach der das „etwas" Inhalt und das „wirklich" Form heißt, schon der Umstand, daß erstens inhaltlich verschiedene „Subjekte" wie blau, rot, grün usw. dasselbe Prädikat, also dieselbe Form erhalten, ohne ihre inhaltliche Verschiedenheit dadurch zu ändern, und daß zweitens dieses Prädikat „wirklich" nicht in der Weise ein „Inhalt" sein kann, wie die Bedeutungen der Worte blau, rot, grün usw. Inhalte sind. Der Formcharakter der Bedeutung „wirklich" springt ihnen gegenüber sofort in die Augen. Solange wir uns auf die Sinnenwelt beschränken, ist alles klar. Alle noch so verschiedenen Inhalte (Subjekte) haben hier dieselbe Form „wirklich" als Prädikat.

Doch dies paßt vielleicht nur für die Sinnenwelt und die Wahrheiten über sie. Es erhebt sich die Frage: läßt derselbe Unterschied von Inhalt und Form sich auch für die Gliederung der anderen logischen Minima durchführen? Wie steht es insbesondere mit dem einfachen Sinngebilde, das in dem Satz „etwas ist geltend" zum Ausdruck kommt? Können wir auch hierin Subjekt und Prädikat als Inhalt und Form trennen, wenn wir an Stelle des „etwas" mehrere inhaltlich verschiedene Subjekte setzen?

Man wird hiergegen Bedenken tragen, ja bezweifeln, ob es im „unwirklichen" Gebiet des doch stets nur unsinnlich geltenden Sinnes überhaupt so etwas wie einen unsinnlichen Inhalt im Unterschied von der unsinnlichen Form gibt. Ist in dieser Sphäre nicht vielmehr, wenn die Worte überhaupt gebraucht werden sollen, alles nur Form? Muß es nicht so sein, weil alle Inhalte, jedenfalls der diesseitigen Welt, ohne Form nur sinnlich sind? Kann Un-

sinnliches jemals in der Weise als Inhalt unmittelbar gegeben werden, daß es auch ohne Form noch unsinnlich bleibt?

Hier stoßen wir in der Tat auf ein weit verbreitetes Dogma, das sich der Durchführung der Trennung von Form und Inhalt für die Struktur des Sinnes: „etwas ist geltend", entgegenstellt. Das Gebiet des Unsinnlichen soll, wenn es überhaupt angenommen wird, einen durchweg „formalen" Charakter tragen, und demnach ausschließlich das Sinnliche inhaltlich bestimmt sein. Wie haben wir uns zu dieser Ansicht, die man, weil sie die Hyle nur als sensibel kennt, „hyletischen Sensualismus" nennen kann, zu stellen?

Es ist leider nicht möglich, in dem Zusammenhang dieser Abhandlung alle die Gründe zu entwickeln, die man anführen kann, um zu beweisen, wie irrtümlich die Meinung ist, daß aller Inhalt der diesseitigen Welt sinnlich und dementsprechend das Gebiet des unsinnlich Geltenden durchweg Form sei. Es spielen hier Begriffe wie der des sinnlich Wahrnehmbaren und des unsinnlich Verstehbaren, der Gedanke an einen diesseitigen „mundus inteligibilis" neben dem diesseitigen „mundus sensibilis" u. dgl. eine entscheidende Rolle, und nur durch eingehende Analyse kann in wissenschaftlich befriedigender Weise gezeigt werden, weshalb die weit verbreitete Ansicht des „hyletischen Sensualismus", der nur sinnlichen Stoff als Inhalt zur „Erfüllung" der Denk- und Erkenntnisformen kennt, sich nicht halten läßt[1]. Wir müssen, um klarzumachen, was wir hier meinen, uns mit dem Hinweis auf bestimmte konkrete Sinngebilde von der Art begnügen, wie wir sie schon früher als Beispiele benutzt haben, und dann jeden auffordern, sich zum Bewußtsein zu bringen, was er bei ihrem Verstehen an Inhalt unmittelbar „erlebt". Ist dieser Inhalt nur sinnlich? Läßt man die traditionellen Vorurteile des Sensualismus

[1] Dies Thema habe ich in früheren Schriften behandelt und dort den hyletischen Sensualismus eingehend bekämpft. Für den ganzen Zusammenhang wichtig ist der Abschnitt über die „irrealen Sinngebilde und das historische Verstehen", der in den späteren Auflagen meines Buches über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" seit 1921 (5. Aufl. 1929) hinzugekommen ist. Ferner sei noch hingewiesen auf die Abhandlung: „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, eine Problemstellung", 1923 und „Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik I und II (Logos, Band XII, S. 235ff., Bd. XVI, S. 162 und Bd. XVIII, S. 36). Der Leser, der die Andeutungen im Text nicht befriedigend findet, muß sich an meine früheren Darlegungen halten. Ich wollte das dort Ausgeführte hier nicht wiederholen.

beiseite, dann wird dabei vielleicht jedem klar werden, daß beim Verstehen von Sinngebilden unsinnlicher „Stoff" ebenso unmittelbar gegeben ist wie sinnlicher Inhalt beim Wahrnehmen von physischen oder psychischen Gegenständen.

Stellen wir, um dies Faktum (denn um ein „Faktum" handelt es sich dabei, sobald wir das Wort im weitesten Sinne und nicht dogmatisch-sensualistisch nehmen) nahezubringen, die beiden Wortkomplexe: „der Hermes des Praxiteles ist schön", und „der Satz, daß der Mond eine Kugel ist, ist wahr", mit den beiden von ihnen zum Ausdruck gebrachten Sinngebilden einander gegenüber, um sie mit Rücksicht auf ihre inhaltlichen Unterschiede, die sie einerseits untereinander und andererseits gegenüber der allgemeinen Formel „etwas ist geltend" zeigen, zu vergleichen. Beide Gebilde haben ein doppeltes Prädikat, ein primäres und ein sekundäres, welches das primäre voraussetzt. Wenn ich etwas „schön" nenne, muß ich voraussetzen, daß etwas Geltendes „da ist", dem dies Prädikat zukommen kann. Der erste Satz bedeutet also vollentwickelt: „etwas (d. h. in diesem Falle der Hermes) ist geltend und schön". Für den zweiten Satz gilt dasselbe. Er lautet vollentwickelt: „etwas (d. h. in diesem Falle der Satz vom Monde) ist geltend und wahr". Die sekundären Prädikate „schön" und „wahr", die beide Unsinnliches bedeuten, kann man nun in der Tat noch ebenso wie das allgemeine Gelten auch als Formen gegenüber dem wahren und schönen Inhalt der Statue und des Satzes ansehen, und wir wollen uns hier mit ihnen nicht weiter beschäftigen. Wie aber steht es mit den beiden „Subjekten", die als konkrete Inhalte für das „etwas", das gilt, eingesetzt sind? Will man entweder behaupten, daß der Hermes und der Satz, d. h. der unsinnliche schöne Sinn des Hermes und der unsinnliche wahre Sinn des Satzes vom Monde nur durch ihre Formen voneinander verschieden sind, oder will man etwa sagen, daß die inhaltlichen Verschiedenheiten, die die beiden Gebilde doch zweifellos aufweisen, durchweg sinnlicher Art seien? Das eine oder das andere muß man annehmen, um den hyletischen Sensualismus zu retten, d. h. jeden unsinnlichen „Stoff" zu leugnen. Aber weder das eine noch das andere kann man für wahr halten. Es handelt sich in beiden Fällen nur um verstehbare unsinnliche Sinngebilde, von denen mit „schön" oder mit „wahr" etwas ausgesagt wird, und diese Sinngebilde müssen auch unabhängig von den verschiedenen Prädikaten, die sie erhalten, schon ihrem inhaltlichen und zwar unsinnlichen Bestande nach, von-

einander verschieden sein. Sonst wäre es nicht zu rechtfertigen, daß wir dem einen Gebilde das Prädikat „schön", dem anderen das Prädikat „wahr" beilegen, und vollends nicht, daß wir in dem einen eine Schönheit von besonderer Art, in dem andern eine Wahrheit von besonderer Art finden.

Die Versuche, die man machen könnte, die inhaltlichen Differenzen der zwei Sinngebilde trotzdem auf sinnliche Unterschiede ihrer körperlichen „Träger" zurückzuführen, wollen wir hier nicht kritisieren. Wir stellen lediglich die Frage: wie kommt man zu der Ansicht, daß zwei unsinnlich verstehbare Sinngebilde nicht auch im Inhalt unsinnliche Verschiedenheiten zeigen sollen? Allein das Dogma des hyletischen Sensualismus steht der unbefangenen Prüfung und wahren Einsicht im Wege. Wir sollten vorurteilslos nicht nur bei dem, was wir wahrnehmen, sondern auch bei dem was wir verstehen, das unmittelbar Gegebene in seiner Inhaltlichkeit „sehen" oder „schauen" lernen. Dann werden wir auch einsehen, daß die Behauptung, aller Inhalt der unmittelbar gegebenen diesseitigen Welt sei sinnlich, und dementsprechend sei alles Unsinnliche im Diesseits bloße Form, grundfalsch ist. Es gibt vielmehr eine Fülle von unsinnlichen Inhalten, die wir unmittelbar „erleben", sobald wir nur die Aufmerksamkeit auf sie lenken, und daraus wird dann klar, daß der Sinn des Satzes „etwas ist (unsinnlich) geltend", sobald er aus dieser Fülle heraus im besonderen irgendwie inhaltlich bestimmt ist, nicht nur mit Rücksicht auf den Unterschied von Subjekt und Prädikat, sondern auch mit Rücksicht auf den Unterschied von Inhalt und Form dieselbe Struktur zeigen muß wie der Sinn des Satzes: „etwas ist (sinnlich) wirklich". An die Stelle des „etwas" kann in dem Sinngebilde des Satzes „etwas ist (unsinnlich) geltend" zwar wieder gewiß nicht jeder beliebige Inhalt treten, aber eine unübersehbare Mannigfaltigkeit der verschiedenen Inhalte, nämlich alle unsinnlich verstehbaren, wie z. B. alle Inhalte wahrer Sätze, und ihnen gegenüber ist dann „gelten" die gemeinsame, identische Form, welche jeder dieser Inhalte bekommt, ohne daß sich dadurch an seiner inhaltlichen Verschiedenheit von andern unsinnlichen Inhalten das geringste ändert.

Dies mag genügen, um zu rechtfertigen, daß wir die zwei logischen Minima „etwas ist (unsinnlich) geltend" und „etwas ist (sinnlich) wirklich", die für uns vor allem in Betracht kommen, damit wir später von ihnen zum allgemeinsten Minimum des

wahren Sinnes überhaupt aufsteigen können, in jeder Hinsicht einander logisch koordinieren und dann in beiden für das Subjekt den Begriff „Inhalt“ und für das Prädikat den Begriff „Form“ einsetzen.

Jetzt können wir endlich noch einen Schritt weitergehen. Es lassen sich nicht nur Subjekt und Inhalt einerseits und Prädikat und Form andererseits in der angegebenen Weise miteinander verknüpfen, sondern es hängt mit diesen beiden Begriffspaaren noch ein drittes Paar zusammen, das wir bereits erwähnten, und dieser Umstand wird vollends klar machen, warum es wichtig ist, den Inhaltscharakter des einfachsten Subjekts und den Formcharakter des einfachsten Prädikats in der Logik des Satzes oder des wahren Satzsinnes zu betonen.

Das einfachste inhaltlich bestimmte Subjekt kann als der noch prädikatsfreie und insofern formlose Bestandteil des einfachsten Sinngebildes nicht durch „denken“ erfaßt, sondern nur dadurch zugänglich werden, daß er unmittelbar „gegeben“ ist und so „erlebt“ wird. Sonst bleibt er ein „leeres“ Etwas. Das bloß „gedachte“ ist immer leer. Um mehr als das zu sein, muß es, wie aller unmittelbar gegebene Inhalt unserer Erlebnisse, einen anschaulichen Charakter tragen. Was das bedeutet, bedarf wohl keiner näheren Erörterung. Wir alle kennen solche, noch mit keinem Prädikat versehenen anschaulichen Inhalte, z. B. aus jeder beliebigen sinnlichen Wahrnehmung. Denken wir, um wieder dasselbe Beispiel wie vorher zu benutzen, an eine grüne oder braune oder rote Farbe. Damit wir wissen, was diese Worte bedeuten, muß uns das „grün“ oder „braun“ oder „rot“ unmittelbar anschaulich gegeben sein. Das bloße „Denken“ in „Begriffen“ versagt hier völlig. Das ist die eine, unbezweifelbare Seite der Sache.

Ebenso sicher aber bleibt andererseits, daß solche anschaulichen Inhalte, die wir nur in der Weise kennen wie die Farben, die wir sehen, noch nicht erkannt sind, d. h. für sich allein noch nicht genügen, um einen wahren oder auch nur falschen Sinn über sie zu geben. Ja, die bloß inhaltlichen Bedeutungen der Worte grün, braun oder rot, die zwar zu Bestandteilen eines geltenden und wahren Sinngebildes werden können, liegen, solange kein Prädikat zu ihnen hinzugetreten ist, noch ganz außerhalb der theoretischen Sphäre der Wahrheit. Das sollte man ebenfalls nicht bezweifeln. Wir können Farben in voller Anschaulichkeit bis in alle Einzelheiten hinein inhaltlich wahrnehmen und insofern „kennen“,

ohne dabei an wahr oder falsch überhaupt zu denken, d.h. irgendeine „Erkenntnis“ über sie oder von ihnen zu besitzen, ohne also auch nur das eine von ihnen zu wissen, daß sie „wirklich“ sind.

Allerdings wird man vielleicht sagen, auf die Konstatierung einer solchen psychischen Tatsache komme es in diesem Zusammenhange nicht an. Eventuell kann der Intuitionismus sogar bestreiten, daß es ein faktisches Auseinanderfallen von anschaulich „kennen“ und logisch „erkennen“ wirklich gibt, und dann ist eine Diskussion unfruchtbar, denn jeder vermag sich hier nur auf seine eigenen „Erlebnisse“ zu berufen. Trotzdem steht das eine fest: in anschaulichen Inhalten haben wir, solange sie nur angeschaut werden, noch keine „Erkenntnisse“ von der Art, daß sie uns Wahrheit über die angeschauten Inhalte gibt, denn es fehlt hier noch der dafür unentbehrliche Dualismus des Einen und des Andern, und vollends haben wir darin noch keine Wahrheit, die sich sprachlich in einem Satz so zum Ausdruck bringen läßt, daß der Satz etwas von etwas aussagt. Soll eine sprachlich formulierbare Wahrheit über anschauliche Inhalte zustande kommen, wie jede Wissenschaft sie grade anschaulichen Inhalten gegenüber braucht, dann muß — das läßt sich nicht bestreiten — zu den bloß angeschauten Inhalten noch etwas anderes hinzutreten.

Dies etwas darf jedoch, um Erkenntnis über die Inhalte zu geben, an ihrem anschaulichen Bestand nicht das geringste ändern, da es sonst geradezu als eine „Fälschung“ der Anschauung bezeichnet werden könnte, und es ist daher im Gegensatz zum Inhalt zunächst wieder als inhaltfreie „Form“ zu kennzeichnen. Die Form ist dann aber als etwas, das für sich genommen noch keinen Inhalt hat, zugleich auch notwendig unanschaulich. Sonst bliebe der angeschaute Inhalt nicht unangetastet durch sie.

Leider ist es nicht leicht, für diesen negativ als unanschaulich zu bezeichnenden Faktor eines jeden wahren Sinngebildes eine andere, positive Bezeichnung zu finden. die ihn ebenso eindeutig und allgemein verständlich charakterisiert, wie der Ausdruck Form im Gegensatz zum Inhalt das bezeichnet, was nicht Inhalt, und der Ausdruck Prädikat das, was nicht Subjekt ist. Uns bleibt daher nichts übrig, als der Anschauung, einem alten Herkommen entsprechend, den „Begriff“ gegenüberzustellen, und das wird besonders dann als unbedenklich erscheinen, wenn wir uns an eine allgemein üblich gewordene Ausdrucksweise halten, d. h. an Kants Worte denken, daß „Anschauungen ohne Begriffe blind“ sind.

Diesem Satz gehen bei KANT nämlich die Worte „Gedanken ohne Inhalt sind leer" voran, was nur bedeuten kann, daß „Gedanken" als bloße Formen des Denkens „leer" bleiben. Das zeigt, wie KANT hier einerseits Anschauung mit Inhalt und andererseits Begriff mit Form in Zusammenhang bringt. Im Anschluß an diese Terminologie können dann auch wir das unanschauliche Moment jedes wahren Sinngebildes, das wir zuerst als Prädikat und später als Form charakterisiert haben, im Unterschied vom anschaulichen Moment jetzt im Gegensatz zu anschaulich „begrifflich" nennen.

Kurz, wir setzen nicht nur das Subjekt mit dem Inhalt und das Prädikat mit der Form, sondern, selbstverständlich immer nur im einfachsten Sinngebilde, auch das inhaltlich bestimmte Subjekt mit dem anschaulichen Bestandteil und dementsprechend das formale Prädikat mit dem unanschaulichen oder begrifflichen Bestandteile gleich. Auch, ja gerade in dem Sinne eines Satzes, der etwas über anschauliche Inhalte aussagt, ohne damit an ihren inhaltlichen Bestimmungen irgend etwas zu ändern, tritt danach das Prädikat als unanschauliche oder begriffliche Form notwendig zu der vom Subjektswort bezeichneten Anschauung hinzu, falls überhaupt ein gegenständlich wahres Sinngebilde über den anschaulichen Inhalt zustande kommen soll.

So haben wir zunächst unser früheres Ergebnis, daß zu jedem wahren Sinn Subjekt und Prädikat gehören, die durch die Copula sowohl miteinander verbunden als auch voneinander getrennt sind, noch von anderer Seite her beleuchtet. Zugleich aber ergibt sich aus der neuen Fassung unserer Strukturlehre des wahren Sinnes auch eine Konsequenz, von der (wenigstens ausdrücklich) bisher noch nicht die Rede sein konnte, und die für ein im Anfang der Abhandlung bei der Frage nach dem Zusammenhang von Logik und Ontologie berührtes Problem[1] von entscheidender Wichtigkeit ist. Diese Konsequenz betrifft die mit den modernen ontologischen Bestrebungen oft verknüpften intuitionistischen Tendenzen, und von ihnen ist jetzt zu handeln. Sie gehören ganz in das Gebiet der Logik und haben mit der Ontologie nur insofern etwas zu tun, als man diese Wissenschaft heute auch durch eine „intuitionistische Logik" zu stützen sucht.

Wenn wir bereits im logischen Minimum des Sinnes, den jede wahre Erkenntnis als wahr voraussetzt, nicht allein einen Dualismus von Subjekt und Prädikat sowie einen zweiten Dualis-

[1] Vgl. oben S. 21 ff.

mus von Inhalt und Form, sondern drittens auch einen Dualismus von anschaulichen und nichtanschaulichen oder begrifflichen Bestandteilen als logisch notwendig oder als für das Zustandekommen von wahrem Sinn logisch unentbehrlich konstatieren können, dann folgt daraus ohne weiteres, daß jede intuitionistische „Erkenntnistheorie", die bei der Strukturlehre des wahren Sinnes mit der Anschauung allein glaubt auskommen zu können, an dem Wesen gerade der primitivsten und grundlegenden wahren Erkenntnis, die überall als gültig vorausgesetzt werden muß, wo Wirkliches oder Geltendes erkannt werden soll, verständnislos vorbeigeht und daher außerstande ist, das Wesen irgendeiner gegenständlichen Wahrheit zu begreifen.

Der Grund für die Täuschung, welcher der Intuitionismus hier unterliegt, ist leicht zu erkennen. Er verwechselt eine psychologische Vorbedingung für das Zustandekommen des Erkennens im realen Individuum mit dem logischen Wesen der Erkenntnis und ihres logischen Sinnes, und da er damit schon die unentbehrlichen Elemente oder das logische Minimum jedes gegenständlichen Erkennens verkennt, hat er vollends wenig Aussicht, den komplizierteren Erkenntnisgebilden logisch gerecht zu werden. Doch können wir uns hier auf die Elemente der primitivsten Erkenntnis und ihren unentbehrlichen Dualismus des Einen und des Anderen beschränken, denn Klarheit darüber genügt zur Darlegung des Prinzips, an dem jeder Intuitionismus, d. h. jede Ansicht, zum Erkennen reiche ein bloßes Schauen für sich allein aus, scheitert.

Selbstverständlich müssen wir einen Inhalt, den wir logisch erkennen wollen, auch anschaulich kennen, also irgendwie „intuitiv" erfaßt haben. Wenn der Intuitionismus nur dies behauptete, gäbe es keinen Grund, ihm zu widersprechen. Das wäre eine Binsenwahrheit. Ja, zeitlich mag eine solche anschauliche Kenntnis jeder logischen Erkenntnis der Wahrheit über einen Gegenstand vorangehen. Aber das ist gewiß kein Grund, von einer logischen Priorität der durch Anschauung allein zu gewinnenden Kenntnis beim Erkennen der Wahrheit über den Gegenstand zu sprechen. Man muß vielmehr, wie auch wahre Erkenntnisse im Individuum, psychologisch betrachtet, zeitlich entstehen mögen, stets daran festhalten, daß bloße Anschauung für sich allein noch nichts gibt, was in dem Sinne wahr ist wie eine gegenständliche Erkenntnis. Theoretische Wahrheit, wie die Wissenschaft

sie sucht, kann nie, um mit HEIDEGGER[1] zu reden, ἀλήθεια im Sinne der bloßen „Ent-Decktheit" oder der für den „Blick" freigelegten Anschauung sein. Das alles ist nur conditio sine qua non für das Finden der Wahrheit durch das Ich, aber gewiß noch nicht das Wahre selbst als logisch verstehbarer wahrer Sinn.

Der Intuitionismus, der ernst damit machen will, sich auf die Anschauung bei dem Problem der Wahrheit zu beschränken, kann nicht einmal begreifen, worin die einfachste erkannte Wahrheit über irgendeinen anschaulich gegebenen Inhalt besteht. Es ist eben, wie unsere Analyse gezeigt haben muß, einfach nicht wahr, daß wir, um etwas Wahres zu erkennen, nichts anderes zu tun haben, als uns vorurteilslos den „Sachen" hinzugeben, um sie in „reiner", enthüllter Anschauung zu erfassen. Das wußte auch der oft als „Augenmensch" gepriesene GOETHE sogar bei seiner Farbenlehre, für die es doch wahrlich auf Anschauung ankam, sehr gut, wenn er sagte: „Das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern", und er wußte das vielleicht gerade deshalb so gut, weil er im übrigen als Dichter sich wie wenige Forscher auch auf die „Anschauung" verstand. Bei unsern modernen Intuitionisten dagegen hat man bisweilen den Verdacht, daß sie nur deswegen so sehr die Anschauung preisen, weil sie nie „erlebt" haben, was echte Anschauung eigentlich ist. Sonst hätten sie bemerkt: Künstler „sehen" von den Inhalten der Welt in der Regel viel mehr als wissenschaftliche Menschen und brauchen trotzdem noch nicht die geringste Erkenntnis der Welt zu besitzen. Ja, die theoretische Wahrheit über die Dinge interessiert sie in der Regel gerade dann gar nicht, wenn sie die Gegenstände intuitiv auf das genaueste erfassen. Die Fähigkeit zu sehen ist eben von theoretischem Wissen in hohem Maße unabhängig. LIONARDO hat den von der Wissenschaft bis auf GOETHE nicht erkannten Zwischenkieferknochen genau gezeichnet, also auschaulich „gekannt", ohne theoretisch davon irgend etwas wissen zu können. Wer imstande ist, den Eigenwert der Anschauung zu schätzen und ihre Eigenart zu würdigen, der wird ihr nicht etwas zumuten, was sie nie zu leisten vermag, nämlich logische Wahrheit einer Erkenntnis zu geben.

Jedenfalls: Erkenntnis ist immer auch, ja gerade dann, wenn sie es mit Anschauung zu tun hat, Erkenntnis über Anschauung und deswegen notwendig mehr als bloße Anschauung. Die „reine"

[1] Vgl. Sein und Zeit, S. 33.

Anschauung, mag sie noch so „offenbar“ und „ent-deckt“ sein, liegt noch völlig außerhalb der theoretischen Sphäre der Wahrheit. Es muß zu ihr stets noch etwas hinzutreten, was Wahrheit *über* sie gibt. Hält man daran nicht fest, so bringt man in der Logik alles in Verwirrung oder spielt mit vieldeutigen Worten, was in diesem Falle nicht schwer ist, da ja schon das griechische Wort „Theoria“ mit „sehen“ zusammenhängt, und man auch sonst geneigt sein wird, für das Erkennen *Bilder* zu brauchen, die sich auf die Funktionen unseres Auges beziehen. Um so mehr muß man daran festhalten, daß es sich bei diesem Sprachgebrauch *nur* um Bilder handelt. So wie „kennen“ noch kein „erkennen“ ist, so ist auch anschauliches „sehen“ noch kein logisches „einsehen“.

Wir haben uns früher davon überzeugt, weshalb es, logisch betrachtet, keine prädikatslose Wahrheit gibt, auch dort nicht, wo sprachlich ein Prädikat fehlt. Wir können jetzt hinzufügen, daß es logisch ebensowenig eine Wahrheit ohne Form und ohne Begriff gibt, d. h. ohne solche Faktoren, die als etwas Unanschauliches zur Anschauung hinzutreten müssen, um das Angeschaute in die theoretische Sphäre zu bringen. Das Ideal einer nur intuitiven Erkenntnis ist eine haltlose „Konstruktion“, die vor jeder ernsthaften logischen Analyse der durch Sätze zum Ausdruck gebrachten wahren Sinngebilde zusammenbricht, und die gerade von denjenigen sorgfältig gemieden werden sollte, die zugunsten der Anschauung *gegen* „Konstruktionen“ kämpfen. Eine *nur* anschauliche *Wahrheit* hat noch niemand „geschaut“. Von ihr sollte er daher, gerade wenn er auf Anschauung Wert legt, auch nicht reden.

Wir wissen selbstverständlich, daß wir mit allen diesen Ausführungen nichts „Neues“ sagen, aber weil die ihnen zugrunde liegende logische Wahrheit immer wieder irgendwelchen *Dogmen* zuliebe bestritten wird, müssen wir in einer Logik des Prädikats ausführlich von ihr sprechen.

Wir wissen selbstverständlich ebenso, daß wir zu jedem Erkennen *auch* Anschauung brauchen. Das hat schon Kant gewußt und unübertrefflich zum Ausdruck gebracht. Der erste Teil seines berühmten Satzes lautet: „Gedanken ohne Inhalt sind *leer*“. Damit ist, wie die Fortsetzung zeigt, *anschaulicher* Inhalt gemeint. Ohne ihn bewegen wir uns in „leeren“ Formen. Kant hätte auch sagen können: Gedanken oder Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Doch Kant wußte ebenso genau, daß darin nur die *eine*

Seite des logischen Sachverhaltes zum Ausdruck kommt, und daß nicht minder wichtig die andere Seite ist, auf die der zweite Teil seines berühmten Satzes hinweist: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Das bedeutet mit einer bewußten Paradoxie: man kann mit Anschauungen allein logisch nichts „sehen", genauer: nicht einsehen, daß etwas wahr ist. Diese längst erkannte Wahrheit, deren zwei Seiten gleich wichtig sind, haben wir versucht, ohne jede Paradoxie auf einem etwas anderen als dem üblichen Wege zum Bewußtsein und mit unserer Logik des Prädikats in Verbindung zu bringen.

Machen wir wegen der Wichtigkeit der Sache endlich das, was wir allgemein dargelegt haben, noch ausdrücklich an den beiden einfachsten Sinngebilden, die uns vor allem als Beispiele dienten, im besonderen klar.

In einem wahren Satz von der logischen Struktur: „etwas ist (sinnlich) wirklich", ist das Subjektswort im Einzelfalle die Bezeichnung für einen sinnlich anschaulichen Inhalt, und das Prädikatswort bedeutet die unanschauliche, begriffliche Form, die allen sinnlich anschaulichen Inhalten beigelegt werden muß, wenn irgendeine Wahrheit über die „wirkliche" Sinnenwelt erkannt werden soll. Die Form der „Wirklichkeit", wie wir sie im Unterschiede von „dem Wirklichen", d. h. dem als wirklich Prädizierten, nennen können, und die über die anschaulichen Subjekte als Urprädikat die jeder weiteren Wirklichkeitserkenntnis zugrunde liegende Wahrheit gibt, ist überall dieselbe, ohne an dem anschaulichen Inhalt der Sinnenwelt etwas zu ändern. Im Ganzen des Sinnes ist dann sowohl der identische als auch der variable Faktor gleich notwendig, falls ein als wahr verstehbarer Sinn eines Satzes über die (sinnlich) wirkliche Welt zustande kommen soll. Unter ein solches Minimum an Form können wir nicht heruntergehen, wo wir die wirkliche Sinnenwelt irgendwie erkennen wollen.

Dies Ergebnis läßt sich dann leicht auch auf die anderen logischen Minima, deren Struktur durch den Satz „etwas ist (unsinnlich) geltend" zum Ausdruck gebracht wird, übertragen. Man muß nur eingesehen haben, daß im Gebiet des verstehbaren Unsinnlichen ebenfalls Form und Inhalt zu unterscheiden sind, und daß diese Trennung hier wieder mit der Unterscheidung von anschaulichem Inhalt und unanschaulicher, begrifflicher Form zusammenhängt. Dann versteht sich alles Weitere von selbst. Gewiß sind die Bedeutungen der einzelnen Worte, die als Subjekte in

den wahren Sinngebilden über Geltendes auftreten, nicht Bezeichnungen für sinnlich wahrnehmbare Inhalte, aber einen anschaulichen Charakter tragen auch solche Inhalte trotzdem. Sie lassen sich durch vortheoretisches Verstehen unmittelbar in ihrer Anschaulichkeit erfassen. Auch sie geben andererseits als bloße Wortbedeutungen, die wir nur anschaulich verstehen, noch keinen theoretischen Sinn und daher noch keine Wahrheit über einen Gegenstand. Es muß viel mehr auch in dem Sinn von Sätzen über Geltendes zu dem unsinnlich verstehbaren anschaulichen Inhalt der Wortbedeutungen stets eine ebenfalls unsinnliche, aber zugleich auch unanschauliche Form hinzutreten. Erst durch die zwei Faktoren kommt auch auf diesem Gebiet der Erkenntnis ein gegenständlich wahres Sinngebilde zustande.

Das wird genügen, um klarzumachen, was wir meinen, wenn wir statt des anschaulichen, aber noch prädikatslosen primitiven Subjekts überall Inhalt sagen und statt des unanschaulichen Prädikats, das zu dem Inhalt hinzukommen muß, um Wahrheit über ihn zu geben, stets den Namen der Form verwenden. Das heute gepriesene Erkenntnis-Ideal des Intuitionismus ist dann auch unabhängig von der logischen Prädikatslehre als ein Ideal erwiesen, das noch niemand verwirklicht hat, und das niemand verwirklichen wird, der Wahrheit in Sätzen so zum Ausdruck bringen will, daß er selbst seine Worte denken oder logisch verstehen kann, und daß sie von anderen Menschen logisch verstanden werden. Schon jetzt sehen wir: eine Lehre vom „Sein der Welt" oder eine Ontologie, die auf Wahrheit Anspruch erhebt, wird durch bloßes Anschauen der Welt niemals entstehen. Sie braucht „Begriffe". Auch ihre Inhalte müssen „geformt" sein[1].

Doch ehe wir auf das Problem der Ontologie mit Rücksicht hierauf näher eingehen, müssen wir vorläufig den logischen oder erkenntnistheoretischen Gedankengang noch weiter für sich verfolgen. Wir haben jetzt die aus der Grammatik entnommenen Begriffe des Subjekts und des Prädikats durch die logischen Begriffe des anschaulichen Inhalts und der unanschaulichen Form ersetzt. Von einer bloß grammatischen und insofern vielleicht

[1] Sehr klar und überzeugend hat Friedrich Kreis in seiner Schrift: „Phänomenologie und Kriticismus" (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte, Heft 21, 1930) gezeigt, weshalb der Intuitionismus der „Phänomenologie", konsequent durchdacht, nicht zum „Kosmos" der Wissenschaft, sondern zum „Chaos" führt.

„äußerlich" zu nennenden Charakterisierung der logischen Struktur der einfachsten Sinngebilde kann also keine Rede mehr sein. In jedem einfachsten Sinngebilde tritt notwendig ein Prädikat als unanschauliche, begriffliche Form auf, und im Vergleich zu ihm muß dann das Subjekt, solange es die Form des Prädikats noch nicht hat, als formfrei oder positiv als nur inhaltlich und nur anschaulich charakterisiert werden. Selbstverständlich gilt, wie nie vergessen werden darf, das Ergebnis ausschließlich für die logischen Minima an Sinn, denn in ihnen allein fallen, wie wir zeigen konnten, logische und grammatische Struktur zusammen. Auf den Sinn von Sätzen, bei denen eine solche Deckung nicht besteht, sind die rein logischen Begriffe nicht ohne weiteres zu übertragen. Aber darauf kommt es für unsern Zusammenhang auch nicht an, denn wir wollten ja nur die logische Struktur des einfachsten Sinngebildes kennen lernen, die insofern zugleich für jede Erkenntnis wirklicher oder geltender Gegenstände wichtig ist, als sie in jedem wahren Sinn mitenthalten sein muß, der gegenständliche Wahrheit geben soll. Ohne sie gibt es überhaupt keine wahre Erkenntnis von Gegenständen, soweit auch die meisten wissenschaftlichen Erkenntnisse über sie hinausführen mögen.

V.
Erkenntnisformen und Denkformen.

Trotzdem ist damit das, was wir über Inhalt und Form wie über Anschauung und Begriff in ihrer Bedeutung für die Struktur des aus Subjekt und Prädikat bestehenden einfachen Sinngebildes zu sagen haben, noch nicht abgeschlossen. Man wird zwar jetzt wohl das unanschauliche Moment der Form im Prädikat des einfachen Sinngebildes nicht mehr bestreiten, und schon das ist für die Einsicht in die Struktur des Sinnes, durch den ein Gegenstand erkannt wird, von entscheidender Wichtigkeit. Aber es erhebt sich die neue Frage, ob wir nicht im einfachsten wahren Sinn noch immer zu wenig Form und dementsprechend auch zu wenig unanschauliche oder begriffliche Faktoren konstatiert haben, indem wir formale oder unanschauliche Sinn-Bestandteile nur im Prädikat feststellten. Können denn logische Subjekte, ja irgendwelche Wortbedeutungen, die als Glieder von wahren Sinngebilden auftreten, jemals ganz formfrei und insofern nur inhaltlich und nur anschaulich bestimmt sein?

Es liegt der Gedanke nahe, daß das logisch unmöglich ist, und es läßt sich in der Tat nicht bezweifeln, daß wir mit dieser Frage zu einer neuen Schwierigkeit kommen, sobald wir versuchen, die Gleichsetzung des Unterschiedes von Inhalt und Form mit dem von logischem Subjekt und logischem Prädikat auch nur für das logische Minimum an gegenständlich wahrem Sinn vollständig durchzuführen. Wir haben uns deshalb von vorneherein mit Vorbehalt, d. h. so ausgedrückt, daß wir sagten: in den einfachsten Sinngebilden: „etwas ist (sinnlich) wirklich" oder: „etwas ist (unsinnlich) geltend", die beide gegenständliche Erkenntnis zum Ausdruck bringen, ist das, für sich betrachtet, anschauliche Subjekt noch frei von der Form der Wirklichkeit oder des Geltens, und es muß daher im Vergleich zu diesen Formen als nur inhaltlich und nur anschaulich bestimmt angesehen werden. Damit aber haben wir nicht sagen wollen, daß in dem zweigliedrigen Erkenntnisminimum das eine Glied, d. h. das für sich betrachtete Subjekt, noch von jeder logischen Form überhaupt frei ist. Es kommt bei seiner Formlosigkeit vielmehr nur eine bestimmte Art von Formen in Betracht, wie sie als Erkenntnisprädikate in den Sinngebilden „etwas ist (sinnlich) wirklich" oder „etwas ist (unsinnlich) geltend", oder auch in den andern als Beispielen benutzten, einfachsten Wahrheiten über Gegenstände auftreten. Dagegen können die Subjekte dieser Sinngebilde, die im Vergleich zu ihren Prädikaten, d. h. den Formen der „Wirklichkeit" und des „Geltens", nur Inhalte sind, schon als Subjekte Formen von anderer Art tragen. Ja, sie sind notwendig bereits geformt, falls sie als Subjekte, d. h. als Wortbedeutungen logisch verstanden werden sollen, und daß dies möglich ist, setzen wir voraus. Logisch verstehen können wir auch den ganzen Sinn eines Satzes nur mit Hilfe des Verständnisses der Bedeutungen, die seine einzelnen Worte haben, und schon diese Wortbedeutungen sind, jede für sich genommen, keine „reinen" Inhalte mehr, sondern tragen bereits eine Form.

Deshalb ist es notwendig, daß wir die bisher allein betrachteten Prädikatsformen, ohne welche es keine gegenständliche Erkenntnis gibt, und die insofern Erkenntnisformen heißen können, von einer andern Art der Formen trennen, die sich schon an jedem mit einem Worte bezeichneten logischen Subjekt finden, und die von den bisher allein ins Auge gefaßten Erkenntnis- oder Prädikatsformen sich dadurch prinzipiell unterscheiden, daß sie für sich allein noch nicht genügen, eine gegenständliche

Wahrheit oder Erkenntnis zu konstituieren. Sie kommen daher für unsern Gedankenzusammenhang, der die logische Struktur des einfachsten gegenständlich wahren Erkenntnis-Sinnes feststellen will, nur insofern in Betracht, als sie mit seinen Erkenntnisformen nicht verwechselt werden dürfen. Aber gerade deswegen können wir auch an ihnen nicht achtlos vorbeigehen. Sonst erhalten wir noch keine volle Klarheit über die Bedeutung der Prädikatsformen. Wir müssen daher ausdrücklich feststellen: wir brauchen schon Formen, die auch das Subjekt hat, um irgend etwas zu „denken", d. h. logisch zu verstehen. Nur ist ein „Denken", das auf ihnen allein beruht, noch kein gegenständlich wahres Erkennen. Wir wollen diese Formen daher im Unterschied von den Erkenntnisformen bloße Denkformen nennen.

Um das, was an ihnen für die Lehre vom Prädikat wichtig ist, klarzustellen, gehen wir von der Frage aus: inwiefern zeigt schon jedes in bezug auf seine Erkenntnis noch prädikatsfreie und insofern überhaupt noch nicht erkannte, aber in einem vollentwickelten Satz notwendig mit einem Wort bezeichnete und dadurch in die logische Sphäre der Bedeutungen eingegangene, d. h. „gedachte" oder logisch verstandene Subjekt eines Sinngebildes mehr als einen anschaulichen Inhalt?

Dies zunächst auf das Subjekt beschränkte „mehr" wird dann besonders deutlich, wenn es sich wieder um Inhalte der wahrgenommenen Sinnenwelt, z. B. Farben, Töne usw. handelt, von denen irgendeine Wahrheit ausgesagt werden soll, wie z. B. daß sie „wirklich" sind. Auf solche Fälle können wir uns beschränken. An ihnen läßt sich das Prinzip, auf dem die Trennung von Denkformen und Erkenntnisformen beruht, am leichtesten klar machen, und mehr als das allgemeine Prinzip brauchen wir zunächst nicht. Wenn schon an Bedeutungen, die sich auf einen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt beziehen, dort, wo sie nur als noch unerkannte Subjekte eines wahren Sinnes auftreten, eine Form zu konstatieren ist, die noch kein Erkenntnis-Prädikat bildet, dann wird bei andern Bedeutungen, die sich auf einen unsinnlichen Inhalt beziehen, an einer solchen Form vollends nicht zu zweifeln sein. Gehen wir also unter dem angegebenen Gesichtspunkt auf die Inhalte der sinnlich wirklichen Gegenstände, die zu logischen Subjekten wahrer Aussagen werden sollen, noch etwas ein. Wie denken wir sie, bevor wir ihnen als Subjekten eines wahren Sinnes irgendein Prädikat, z. B. „wirklich" beilegen?

In der Sinnenwelt selbst zeigen die anschaulichen Inhalte der Wahrnehmung durchweg die Eigentümlichkeit, daß sie sich in unaufhörlicher Veränderung befinden. Hier gilt der alte, schon Heraklit zugeschriebene, wenn auch dem Wortlaut nach bei ihm nicht zu findende Satz: alles fließt. Mit Recht hat man insofern von einem „Erlebnisstrom" der Sinnenwelt gesprochen. Sinnliche Inhalte, die sich nicht wandeln, gibt es in der psychophysischen Realität nicht. Nur von den Formen der Sinnenwelt, wie Substanz oder Kausalität, kann man sagen, daß sie fest und beständig sind. Doch kommt es auf sie hier nicht an. Die Inhalte lassen sich, so wie wir sie sinnlich wahrnehmend als bloße Inhalte nur anschauen, überhaupt nicht „festhalten". Das ist die eine Seite der Sache, die wir uns zunächst zum Bewußtsein bringen müssen. Dadurch erst wird der Begriff des „reinen", d. h. formlosen Inhalts der Sinnenwelt klar.

Ebenso aber ist andererseits zweifellos: der anschauliche Erlebnisstrom des sinnlichen Inhaltes der Welt geht in ein wahres Sinngebilde, das durch einen Satz darüber zum Ausdruck gebracht wird, als Strom unter keinen Umständen so ein, wie er anschaulich gegeben ist. Als bloß anschaulicher Inhalt läßt er sich überhaupt nicht „denken", und denken müssen wir ihn schon beim Verstehen jeder Wortbedeutung, die Glied eines wahren Sinnes werden soll. Der Inhalt muß, anders gesagt, ehe irgend etwas von ihm ausgesagt werden kann, in einem vollentwickelten Satze schon mit einem Wort bezeichnet und durch die Bedeutung dieses Wortes „gedacht" sein. Infolgedessen wird erstens nie der Strom der Sinnenwelt selbst, sondern allein die gedachte Bedeutung des ihn bezeichnenden Wortes zum Bestandteil des wahren Sinnes, und ferner ist klar: diese in Hinsicht der gegenständlichen Erkenntnis noch prädikatslose Bedeutung steht, obwohl sie für sich weder wahr noch falsch ist, trotzdem zum wahrgenommenen Erlebnisstrom des Inhaltes in Hinsicht des Wandels bereits in einem unaufhebbaren Gegensatz. Sie wandelt sich nicht, und sie kann auch nur insofern als Bedeutung logisch verstanden oder „gedacht" werden, als sie vom Wandel freigeworden ist.

Worauf beruht ihre logische Wandellosigkeit?

Ein konkretes Beispiel sei zur Verdeutlichung des Gegensatzes von sinnlich anschaulichem Inhalt und der sich auf ihn beziehenden Wortbedeutung vorangestellt. Aus einem grünen Blatt wird sinnlich anschaulich allmählich ein braunes Blatt: es „welkt". Dies

Wort weist auf den Wandel des Inhaltes hin. Aber niemals geht die Wortbedeutung „grün“ in die Wortbedeutung „braun“ über. Sie ist „unverwelklich“, d. h. sie wandelt sich nicht. Das dürfen wir verallgemeinern. Die mit dem Worte verbundenen Bedeutungen, die als Subjekte in Sinngebilden vorkommen, sind, auch wenn sie nur Inhalte bezeichnen, die sich dauernd verändern und nie dieselben bleiben, alle unveränderlich und immer dieselben, falls die Worte überhaupt eine bestimmte, d. h. nur eine Bedeutung haben, was nötig ist, damit wir bei den Worten etwas Bestimmtes logisch verstehen oder denken können.

Damit ist die Hauptsache, auf die es hier ankommt, im Grunde genommen bereits erledigt. Wir dürfen sagen: schon das logische Subjekt muß als Wortbedeutung, um gedacht, d. h. um als logisch noch unvollständiger, prädikatsfreier Sinnbestandteil logisch verstanden zu werden, bereits eine Form haben, die den fließenden Erlebnisinhalt, auf den das Wort sich bezieht, festhält oder „zum Stehen bringt“. Diese Form ist noch keine Erkenntnisform, denn durch das bloße Festhalten des Inhaltes wird noch nichts als wahr erkannt. Wohl aber ist sie eine unentbehrliche Denkform, d. h. eine Form, ohne die sich überhaupt nichts logisch verstehen oder denken läßt. Sie geht logisch jeder Erkenntnisform noch „voran“, denn sie muß den sinnlich gegebenen Inhalt bereits logisch geformt haben, ehe man von ihm etwas Wahres auszusagen vermag.

Eine solche Form, die den Inhalt der Sinnenwelt erst fixiert, stellt dann zugleich das Minimum an logischer Form dar, das nirgends fehlt, wo irgend etwas gedacht oder logisch verstanden wird, und wir werden auch nicht im Zweifel darüber sein, welche Form hier dies logische Minimum bildet. Wir sagten es schon: die Bedeutung, die ein Wort hat, ist im Gegensatz zu dem sich beständig wandelnden sinnlichen Inhalt der Anschauung stets dieselbe. Die Form also, die jeder Inhalt in einer Wortbedeutung bekommen muß, damit er überhaupt „gedacht“ und so als Bestandteil in den Sinn eines wahres Satzes eingehen kann, ist die Identität. In ihr erfassen wir die allgemeinste Form jedes, auch des vorprädikativen, noch nicht erkennenden logischen Denkens. Nicht einmal dieses Denken fällt daher mit dem bloßen Anschauen eines Inhaltes zusammen. Wo Wortbedeutungen überhaupt logisch verstanden oder gedacht werden, ist bereits Form.

Wir wollen, ehe wir diese Denkformen im Unterschied von den

bisher allein behandelten Erkenntnisformen, die als Erkenntnisprädikate auftreten, noch etwas genauer kennzeichnen, zunächst ihre logische Unentbehrlichkeit, die sie schon mit Rücksicht auf das begrifflich isolierte und insofern noch unerkannte Subjekt eines wahren Sinnes besitzen, auch für solche Fälle zum Bewußtsein bringen, bei denen man am meisten geneigt sein könnte, zu glauben, daß wenigstens das Subjekt eines wahren Satzes für sich noch ganz ohne Form, also rein inhaltlich und rein anschaulich bestimmt sei. Wir wollen zeigen: sogar mit Rücksicht hierauf ist die Rede von der nur anschaulichen Wahrheit eine leere Rede.

Dabei knüpfen wir wieder an das logische Minimum des wahren Sinnes an, welches durch die Formel „etwas ist (sinnlich) wirklich" zum Ausdruck gebracht wird. Das Wort „etwas", welches das logische Subjekt bezeichnet, ist darin, wie wir jetzt sagen können, nichts anderes als die denkbar allgemeinste Bezeichnung für irgendein als identisch gedachtes und damit logisch festgehaltenes sinnlich anschauliches Etwas überhaupt, das durch die inhaltlich bestimmte Bedeutung eines besonderen Wortes, wie z. B. grün oder braun, auch in seiner inhaltlichen Besonderheit sprachlich zum Ausdruck gebracht werden kann. Dies Wort tritt dann an die Stelle des „Etwas". Das sahen wir schon bisher.

Nun gibt es aber einen eigenartigen wahren Sinn, dessen Subjekt nicht durch ein Wort von der Art bezeichnet zu sein braucht, daß bei seiner Bedeutung von vorneherein klar ist, inwiefern dabei ein anschaulicher Inhalt in der Form der Identität eine Rolle spielt, sondern es läßt sich das Subjekt eines wahren Sinnes auch durch eine Gebärde, etwa eine Handbewegung, oder, was logisch auf dasselbe hinauskommt, durch ein Wort bezeichnen, das ohne eine Gebärde in seiner inhaltlichen Bestimmtheit noch nicht verständlich wird, nämlich durch das Wort „dies". In dem Falle, wo wir auf einen sinnlich anschaulich gegebenen Inhalt nur durch „dies" hinweisen und dann von ihm etwas aussagen, z. B. daß er wirklich ist, müssen wir fragen, wie steht es dabei mit der Identität des logischen Subjekts? Der Satz lautet: „dies ist wirklich". Zweifellos bringen wir damit einen wahren Sinn zum eindeutigen Ausdruck. Hat aber auch in ihm das Subjekt, auf das wir als auf einen sinnlich wahrnehmbaren, anschaulich gegebenen Inhalt hingewiesen werden, notwendig schon die Denkform der Identität?

Wir kommen mit dem Worte „dies" zu einem logisch in mehrfacher Hinsicht interessanten Begriff, den wir hier nur nach einer

Seite hin betrachten wollen. Der Ausdruck teilt mit dem Worte „etwas", an dessen Stelle er in der allgemeinen Formel tritt, einerseits die unbedingte Allgemeinheit, die seine Anwendung auf jeden beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt ja auf die ganze Welt des unmittelbar anschaulich gegebenen Diesseits überhaupt ermöglicht. Alles Diesseitige muß wohl auch als „dies" bezeichnet werden können. Insofern ist die Bedeutung des Wortes „dies" nicht nur ebenso wie des Wortes „etwas" allgemein, sondern zugleich in Hinsicht auf eine gegenständliche Erkenntnis auch noch völlig prädikatfrei. Ja, nur deshalb, weil „dies" als Subjekt noch kein Erkenntnisprädikat hat, kann es ebenso wie „etwas" in der Sphäre des sinnlich realen Seins oder des Diesseits überhaupt noch jedes beliebige Erkenntnisprädikat erhalten. Das hat es mit dem „Etwas" gemeinsam.

Von der Bedeutung „etwas" unterscheidet sich die Bedeutung „dies" aber andererseits dadurch, daß der Inhalt, der darunter verstanden werden soll, gerade nicht irgend ein beliebiger, inhaltlich noch unbestimmter Inhalt ist, sondern bereits ein Inhalt von genau bestimmter, eben „dieser" Anschaulichkeit. Eine solche Bestimmtheit besitzt er, obwohl darüber mit der Sprache nichts gesagt wird. Nur die Gebärde gibt hier die Bestimmtheit.

Das Wort-Unikum „dies" ist hier nun insofern wichtig, als wir mit ihm, wenn wir es verstehen, direkt auf die sinnlich anschauliche Wirklichkeit selbst verwiesen werden, damit wir uns aus ihr durch Wahrnehmung den Inhalt des Satzsinnes holen. Der sinnlichen Anschauung kommen wir in diesem Falle deshalb so nahe, wie das mit der Sprache und dem ihr entsprechenden Denken nur irgend möglich ist. Wir werden mit dem Satze „dies ist wirklich" aufgefordert, einen sichtbaren oder hörbaren oder sonst irgendwie wahrnehmbaren, genau bestimmten Inhalt so zu nehmen, wie er sich unmittelbar anschauen läßt, und dann das von ihm als dem Subjekt eines wahren Sinnes ausgesagte Erkenntnisprädikat „wirklich" mit ihm in der Weise zusammenzufassen, daß aus beiden Wortbedeutungen „dies" und „wirklich", zwischen welche das „ist" als Copula tritt, ein Sinn entsteht, den wir als gegenständlich wahr verstehen.

Daraus ergibt sich die Frage: liegt in dem einzigartigen Sinn des Satzes „dies ist wirklich" nicht vielleicht doch ein Subjekt vor, das, so lange es isoliert ohne Erkenntnisprädikat betrachtet wird, zugleich auch als frei von jeder Form betrachtet werden muß, so

daß es seine Form, die es in die logische Sphäre bringt, ausschließlich von dem Erkenntnisprädikat „wirklich" erhält? Anders ausgedrückt: haben wir hier nicht als Subjekt (ὑποκείμενον) eines wahren Sinnes den unmittelbar wahrgenommenen (oder eventuell auch anschaulich verstandenen) anschaulichen Inhalt selbst, so wie er als bloßer Inhalt noch ungedacht und formfrei sich der Anschauung darbietet? Wir sehen in einem solchen Falle doch das logische Subjekt des Sinnes, auf das wir mit dem Wort „dies" und der es begleitenden Gebärde hingewiesen werden, unmittelbar vor uns, oder wir hören es, oder es kommt uns sonst in anderer Weise unmittelbar anschaulich zum Bewußtsein. Inwiefern will man da sagen, daß es schon hier einer Form des Denkens bedarf, die den gesehenen oder gehörten Inhalt zum Subjekt eines wahren Sinngebildes macht, noch bevor dieser Inhalt als wirklich erkannt ist?

Es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß wir in diesem Falle in der Tat bei dem Minimum an logischer Form angelangt sind, die das Subjekt eines wahren Sinngebildes überhaupt haben kann, oder daß wir hier das, was zum Subjekt des wahren Sinnes wird, so unmittelbar anschaulich erfassen wie nur möglich. Aber gerade deswegen ist dieser Fall wichtig, denn wir werden, sobald wir näher zusehen, trotzdem nicht bezweifeln können, daß sogar hier die Denkform der Identität, durch die noch gar nichts erkannt, sondern nur etwas „gedacht", d. h. logisch verstanden wird, eine wesentliche, d. h. für das Zustandekommen eines wahren Sinngebildes unentbehrliche Rolle spielt, und zwar schon bei dem von einem Erkenntnis-Prädikat noch freien, begrifflich isolierten logischen Subjekt.

Das nämlich ist gerade die Bedeutung des Wortes „dies", daß es trotz seiner Allgemeinheit, die es mit dem „Etwas" teilt, ausschließlich einen bestimmten Inhalt bezeichnet, und daß daher dieser Inhalt, falls etwas von ihm ausgesagt werden soll, derselbe bleiben muß, d. h. nicht wie alle nur angeschauten, insbesondere nur sinnlich wahrgenommenen Inhalte mit in den Erlebnis-Strom hineingerissen werden darf. Das zeigt sich schon daran, daß wir, ohne die Bedeutung des Subjektwortes „dies" zu ändern, den sprachlichen Ausdruck davon jederzeit so vervollständigen können, daß wir „dieses" von „jenem" als einem nicht dies unterscheiden. Dies Eine ist nicht dies Andere. Dann lautet der Satz „dies und nicht jenes ist wirklich", und damit kommt auch sprachlich zum Ausdruck, was das „dies" logisch, also nicht nur anschaulich, oder

anders ausgedrückt: gedacht, also nicht nur wahrgenommen, bedeutet. Das Wort „dies" stellt sich logisch notwendig als Hinweis auf ein identisches Etwas dar.

Sobald wir das eingesehen haben, ist zugleich klar, was es heißt, daß auch der nur mit dem Worte „dies" bezeichnete anschauliche Inhalt schon irgendwie festgehalten, aus dem Erlebnis-Strom herausgehoben, zum Stehen gebracht oder „zuständlich" geformt und insofern logisch „gedacht" sein muß, bevor er noch als wirklich erkannt wird. Eine logische Form kann bei keinem Inhalt entbehrt werden, der zum Subjekt in einem wahren Sinngebilde werden soll. Wenn aber bereits die Bezeichnung eines anschaulichen Subjektes mit dem Worte „dies" logisch die Form der Identität einschließt, dann sind wir gewiß berechtigt, in der Identität das logische Minimum an Form überhaupt zu sehen, welches sogar bei den von Erkenntnisprädikaten noch freien Inhalten eines wahren Sinnes niemals fehlen kann. Jedes einfache Sinngebilde zeigt demnach mindestens schon zwei Formen: die des Subjekts und die des Prädikats. „Etwas" bedeutet in der Formel: etwas ist wirklich einen Inhalt in der Form der Identität, die schon das Subjekt hat. „Wirklich" ist die Prädikatsform. Das ist zuerst zu beachten, damit unsere Lehre von dem Prädikat als Form im Gegensatz zum Subjekt als dem Inhalt nicht mißverstanden wird und dann Einwänden ausgesetzt ist.

Andererseits aber steht ebenso fest, daß wir diese Subjektsform als bloße Denkform von den vorher betrachteten Prädikatsformen als den eigentlichen Erkenntnisformen prinzipiell unterscheiden müssen. Sie eignet sich, so notwendig sie für das Subjekt als logische Vorbedingung eines wahren Sinnes darüber ist, selber durchaus nicht zum Erkenntnisprädikat, denn es kann mit ihr allein noch keine Erkenntnis über etwas oder gegenständliche Wahrheit zustande kommen. Jedenfalls ist sie, und darauf allein kommt es hier an, nie in der Weise Prädikat, wie „wirklich" oder „geltend" Prädikate der Erkenntnis sind. Insofern halten wir unsere früheren Ausführungen ohne jede Einschränkung aufrecht.

Allerdings kann man auch einen wahren Satz bilden der nur die Form der Identität zeigt, und in dem dann diese Form als Prädikat auftritt: Etwas ist identisch. In der Logik wird viel von einem „Satz der Identität" gesprochen. Aber gerade dann, wenn wir auf die Eigenart solcher Sätze achten, die auf die Formel „a ist a" zu bringen sind, sehen wir, daß sie nicht etwa wahre

Erkenntnis von oder über etwas in dem Sinne geben wie die Sätze, in denen etwas als „wirklich" oder „geltend" erkannt ist. Solche Sätze bleiben vielmehr bei dem Einen allein. Das Andere, das etwas über das Eine sagt, fehlt ihnen. Wir haben gesehen, daß jede gegenständliche Erkenntnis an eine Zweiheit des Einen und des Andern oder an ein „heterothetisches" Denken gebunden ist. Wo das Andere des Einen als Prädikat des Subjekts fehlt, wird kein Gegenstand erkannt.

Das gilt ferner, um auch dies ausdrücklich zu bemerken, ebenso von dem sogenannten Satz des (zu vermeidenden) Widerspruchs, ein Satz, der außer der Identität noch ihre Negation enthält, aber von jeder Erkenntnisform frei ist und deshalb ebenfalls keine gegenständliche Wahrheit gibt.

Das sollte man nie vergessen: mit Identität und auch mit Nicht-Identität (Widerspruch) kann man ohne Hinzunahme noch einer andern Form niemals einen Gegenstand erkennen. Wo in irgend einer Art von „Dialektik" der Schein entsteht, als werde durch die Negation der Identität allein schon irgend etwas erkannt, liegt immer eine Erschleichung vor, d. h. es ist das rein negative und insofern völlig leere „Nicht-Etwas" mit einem garnicht negativen, sondern durchaus positiven „Andern" verwechselt, das zu dem Einen im Verhältnis der Alternative steht, und das uns daher als das Andere sozusagen „von selbst" in die Gedanken kommt, wenn das Eine verneint ist. Gewiß, was nicht das Eine ist, muß dann das Andere sein — wenn es überhaupt „etwas" ist. Ein Drittes ist ausgeschlossen. Aber ein solcher „Gegensatz" des Einen zum Andern ist immer mehr als bloße Negation. Wir haben darin bereits das Eine und das positive Andere. Dies Andere gibt uns der Widerspruch allein als bloße Denkform so wenig, wie die Identität es uns gibt. Alle, die zur „Dialektik" hinneigen, sollten das beachten[1].

Dies muß genügen, um den Unterschied von Denkformen und Erkenntnisformen wenigstens an Beispielen klar zu legen. Identität und Widerspruch sind bloße Denkformen. Erst „Wirklichkeit" und „Geltung" kommen als Erkenntnisformen und als Prädikate, die gegenständliche Wahrheit liefern, in Betracht. Auf die bloß identischen Sätze brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Wir haben bereits früher gezeigt, weshalb sie für uns bei der Frage nach

[1] Wir kommen auf dies Verhältnis von Negation und Andersheit im zweiten Hauptteil zurück.

der logischen Struktur des gegenständlichen Erkenntnis-Sinnes nicht als Beispiele brauchbar sind. Daß sie keine gegenständliche Erkenntnis geben, liegt, wie jetzt klar sein muß, daran, daß ihr Sinn nur die Denkform der Identität, noch keine Erkenntnisform enthält. Dieser Umstand rechtfertigt es vollends, daß wir die Identität als bloße Denkform den anderen Formen, die als Formen zugleich Erkenntnisformen sind, logisch entgegensetzen.

Trotzdem wird sich vielleicht schon an dieser Stelle noch ein anderes Problem aufdrängen, und wir wollen sogleich wenigstens darauf hinweisen, wenn wir es auch erst in einem späteren Zusammenhang behandeln können.

Wir haben in einem identischen Satz wie: „a ist a" bisher nur auf das a und seine Wiederholung geachtet. Aber zu dem Satz gehört doch außerdem das Wort „ist". Wenn auch von dem a nicht etwas anderes als a ausgesagt wird, so wird doch etwas ausgesagt, und man muß daher fragen: enthält nicht schon der Satz „a ist a" auch ein Prädikat, ja eventuell sogar zwei Prädikate?

Wir brauchen nur an unsere früheren Ausführungen über die Formeln „etwas ist wirklich" und „etwas ist geltend" und an ihr Verhältnis zu Sätzen wie „a ist b" zu denken, in dem b bereits „sekundäres" Prädikat ist. Muß nicht auch von dem Sinn des Satzes „a ist a" gesagt werden: obwohl er keine gegenständliche Wahrheit gibt, sei er doch wahr, und zu seine Wahrheit gehöre, daß a nicht a sein könne, ohne zunächst einmal zu sein. Lautet daher die vollentwickelte sprachliche Form des Satzes nicht notwendig: „a ist und ist a?" Hier liegt in der Tat ein Problem vor. Das einfachste denkbare Sinngebilde scheint adäquat erst durch den Satz „a ist" zum Ausdruck gebracht zu werden.

Wie aber steht es nun mit diesem Satz? Gibt denn nicht auch er schon eine gegenständliche Erkenntnis, und muß daher nicht jeder Satz, der ihn voraussetzt, also auch der Satz „a ist a" einen gegenständlichen Erkenntnis-Sinn haben?

An dieser Stelle können wir nur die Frage aufwerfen. Die Antwort darauf müssen wir solange verschieben, bis wir über den Begriff des „Seins", der hier von ausschlaggebender Bedeutung wird, volle Klarheit haben. Hier tritt uns das Sein in der Tat als Prädikat entgegen, denn es geht bestimmt nicht an, in dem Satze „a ist a" das „ist" für eine bloße Copula zu erklären. „A ist a" bleibt unter allen Umständen logisch eine Prädizierung. Was hat es mit diesem „Sein" als Prädikat auf sich?

Die Antwort darauf muß besonders für die Ontologie von Wichtigkeit sein. Ja, ehe wir über die Bedeutung des Wortes „sein", die es in solchen Sätzen wie in dem der Identität oder in „a ist a" hat, nicht zur vollen Klarheit gekommen sind, werden wir auch nicht zu einer völlig klaren ontologischen Problemstellung gelangen. Der folgende Abschnitt des zweiten Teils dieser Abhandlung, der uns nun endlich zum „ontologischen" Problem hinüberführt, wird sich daher ausführlich mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „sein" beschäftigen, die es erstens als Copula, zweitens als bloße Denkform und drittens als Erkenntnisform haben kann. Dann erst werden wir etwas Abschließendes auch über den Satz der Identität oder über das „ist" in dem Satze „a ist a" zu sagen in der Lage sein.

Vorläufig genügt es, wenn es nicht mehr mißverständlich ist, daß wir die Prädikate, die in den als Beispielen benutzten einfachsten gegenständlich wahren Sinngebilden auftreten, wie „wirklich" und „geltend", als Erkenntnisformen bezeichnen und dann von den Subjekten, die von solchen Prädikaten noch frei sind, sagen, daß sie im Vergleich zu diesen Formen als Inhalte angesehen werden müssen. Dadurch, daß zu ihnen nur die Form der Identität hinzutritt, werden sie jedenfalls noch nicht in die Sphäre des gegenständlich wahren Sinnes gebracht. Insofern ist ein Inhalt, der nur diese Form zeigt, noch nicht im Sinne der gegenständlichen Erkenntnis „geformt", sondern lediglich im Sinne des Denkens, oder anders ausgedrückt: der Inhalt wird durch diese Form allein noch kein Erkenntnisinhalt, über den es bereits eine gegenständliche Wahrheit gibt. Er wartet sozusagen noch darauf, daß man ihn erkennt und etwas Wahres über ihn aussagt.

Wartet er aber auch dann noch darauf, wenn man von ihm sagt, daß er „sei"? Oder ist diese Prädizierung nicht vielmehr schon Erkenntnis? Die Antwort auf diese Frage kann erst der zweite, ontologische Teil der Abhandlung geben.

Zweiter ontologischer Teil.

VI.

Sein als Erkenntnisprädikat, als Denkprädikat und als Copula.

Das Ergebnis, zu dem wir bisher gekommen sind, läßt sich in folgender Weise zusammenfassen:

Das primitivste logische Subjekt in einem einfachen wahren Sinngebilde meint, wenn wir es begrifflich isolieren und für sich betrachten, einen anschaulich gegebenen Inhalt, der nur in der allgemeinen „Denkform" der Identität zu stehen braucht, um als verständliche „Bedeutung" des Subjektwortes in das Sinngebilde einzugehen. Ein solches Subjekt ist noch frei von jedem Erkenntnisprädikat und daher zugleich frei für eine zu ihm passende Prädikation. Durch seinen identischen Inhalt allein wird noch nichts Wahres gedacht und vollends kein Gegenstand erkannt. Zum „anschaulichen" Subjekt muß, damit Wahrheit entsteht, ein Prädikat als „Begriff" hinzutreten.

Das primitivste logische Erkenntnis-Prädikat in einem einfachen Sinngebilde ist, wenn wir es ebenfalls begrifflich isolieren, eine Erkenntnisform ohne Inhalt, wie z. B. „Wirklichkeit" oder „Geltung". Sie gibt für sich allein so wenig Wahrheit oder gar gegenständliche Erkenntnis wie das isolierte Subjekt.

Zur Wahrheit und zum Erkennen eines Gegenstandes bedarf es vielmehr immer einer Zweiheit des Einen und des Andern. Gegenständliche Erkenntnis gibt stets Wahrheit über etwas anderes, als die Wahrheit selbst ist. Anders ausgedrückt: es bedarf einer Synthese von Subjekt und Prädikat, die beide durch eine Copula zwischen ihnen nicht nur miteinander verbunden, sondern auch voneinander getrennt und damit als Zweiheit bewahrt sind. Diese Synthese stellt sich, wenigstens bei einfachen Sinngebilden, die Wahrheit über ein sinnlich wahrnehmbares oder über ein unsinnlich verstehbares Subjekt geben, „metagrammatisch" gesprochen, als Inhalt-Form-Synthese von solcher Art dar, daß sie zugleich eine Synthese von Anschauung und Begriff ist.

Gegenständliche Wahrheiten, die diesen dreifach formulierbaren Dualismus oder diese Heterologie von Subjekt und Prädikat, Inhalt und Form, Anschauung und Begriff nicht zeigen, sind in theoretisch oder logisch verständlichen Sätzen nicht als Wahrheiten zum Ausdruck zu bringen. Nur inhaltliche oder nur formale und ebenso nur anschauliche oder nur begriffliche Wahrheiten über etwas, das durch sie erkannt wird, kommen in wissenschaftlichen Werken nicht vor und sind als logische oder theoretische Wahrheiten über Gegenstände auch sonst nicht denkbar. Bloße Anschauungen sind, logisch betrachtet, noch „nichtssagend", also nicht einmal falsch.

Wenn jemand daher eine Aussage über sinnlich reales Sein oder unsinnlich irreales Gelten macht, die mit dem Anspruch auftritt, Wahrheit über einen Gegenstand zu geben, und dann trotzdem in der Logik intuitionistische Tendenzen vertritt, d. h. die Notwendigkeit eines unanschaulichen Prädikats für den Bestand der Erkenntnis bestreitet, leugnet er damit eine der Voraussetzungen, die er implicite selber macht, und die gelten müssen, falls seine eigene Theorie wahr sein soll. Er widerspricht sich also selbst. Das wäre an jedem Satz, der gegenständliche Erkenntnis über sinnlich Reales oder unsinnlich Geltendes aussagt, leicht zu zeigen. Insbesondere der Begriff der „prädikatlosen Wahrheit" als der einer Erkenntnis, die etwas über etwas behauptet, ergibt, in seine Konsequenzen entwickelt, eine contradictio in adjecto. Auf diese Einsicht als Basis ist auch die Logik des Prädikats „Sein" zu stellen, zu der wir jetzt übergehen.

Die Frage liegt nun nahe, ob wir unser Ergebnis, zu dem wir durch längere Überlegungen gekommen sind, nicht auch auf einem kürzeren Wege hätten finden und zugleich sowohl einfacher als auch allgemeiner hätten formulieren können. Wir brauchten, wird man denken, von vorneherein nur den Begriff, der schon am Schluß des vorigen Abschnittes sich einstellte, und auf dessen Klärung diese Ausführungen alle hinstreben, zu verwenden: den Begriff des „Seins überhaupt". Dann wäre der Vorbehalt, den wir in bezug auf Mathematik und Metaphysik machen mußten, und die Einschränkung auf die Erkenntnis sinnlich realer und unsinnlich geltender Gegenstände nicht nötig gewesen. Ist unser Verfahren also nicht komplizierter und umständlicher und dabei unvollständiger, als die Sache es fordert? Konnten wir über „das Sein" als Prädikat nicht schneller Klarheit gewinnen?

Es scheint in der Tat so. Wir haben die Untersuchung mit besonderen Beispielen begonnen und zunächst an den einfachen Sinn von Wirklichkeitsaussagen über Körper angeknüpft, welche Teile der Sinnenwelt zum Gegenstand der Erkenntnis machen. Dadurch wurde für uns zuerst nur „das sinnlich Wirkliche" zu dem als wirklich Prädizierten und Erkannten. Dann erst wiesen wir darauf hin, daß der primitivste logische Sinn eines Satzes, der etwas als sinnlich wirklich aussagt, zwar primitiv, aber noch immer speziell ist, da es außerdem auch erkannte Wahrheiten, ja ganze Wissenschaften von nicht-sinnlich-wirklichen Gegenständen gibt, wie die Mathematik. Sie handelt vom ideal Existierenden. So blieben wir auch später bei mehreren verschiedenen Arten des einfachsten Sinnes und mehreren dazugehörigen Urprädikaten stehen. Ja wir mußten einige der Beispiele, die wir benutzt hatten, als problematische Erkenntnisse wieder beiseite lassen, um uns schließlich auf zwei Urprädikate, nämlich „sinnlich wirklich" und „unsinnlich geltend" zu beschränken. Beide sind immer nur einander zu koordinieren, bilden also noch die Zweiheit eines Nebeneinander, dem die Unterordnung unter einen letzten, gemeinsamen Begriff fehlt. Treibt uns nicht schon die Zweiheit weiter? Gibt es nicht ein letztes Urprädikat aller gegenständlichen Erkenntnis?

Die denkbar größte Einfachheit oder Primitivität eines zu jeder wahren Erkenntnis gehörigen Sinngebildes scheint jedenfalls bisher noch nicht erreicht zu sein. Ja, es sieht so aus, als wäre sie auf unserm Wege überhaupt unerreichbar. Hätten wir daher, da es sich für uns nicht um inhaltlich besonders bestimmte Einzelerkenntnisse, sondern ganz allgemein um wahre Sinngebilde und ihre logische Struktur überhaupt handelt, also die verschiedenen Gegenstände, über die ein wahrer Sinn Erkenntnis gibt, in ihrer Verschiedenheit entweder gar nicht oder höchstens als Beispiele in Betracht kommen, nicht besser getan, von vorneherein eine noch allgemeinere und den verschiedenen Beispielen gemeinsame einfachste Erkenntnis ins Auge zu fassen, deren Prädikat dann als letztes und einfachstes Urprädikat allen wahren Aussagen über Gegenstände überhaupt als unentbehrliche logische Voraussetzung zugrunde liegen muß?

In dieser Weise konnten wir in der Tat verfahren, denn die verschiedenen Urprädikate, die in den verschiedenen einfachsten Sinngebilden vorkommen, haben noch etwas Gemeinsames, und gerade dieses Gemeinsame interessiert uns hier: sie lassen sich

alle als verschiedene Arten des „Seins überhaupt" charakterisieren. Sowohl das sinnlich Wirkliche als auch das unsinnlich Geltende (und ebenso das übersinnlich Wirkliche wie auch das ideal Existierende) — jedes ist notwendig ein irgendwie Seiendes. Daraus folgt: das Prädikat „Sein" kann überhaupt nirgends fehlen, wo „etwas" erkannt wird. Das zu erkennende Etwas muß in jedem Fall „sein". Über Nicht-Seiendes gibt es auch keine Wahrheit. Alles in der Welt „ist", wenn man dies Wort in der allgemeinsten Bedeutung nimmt. Wer will das bezweifeln?

Wir hätten also das, was die zu logischen Subjekten werdenden Inhalte und die zu ihnen hinzutretenden Prädikate gegenüber „dem Sein überhaupt" noch in ihrer Verschiedenheit kennzeichnet, nur wegzulassen brauchen. Dann durften wir von vorneherein sagen: alles, was irgendwie durch sekundäre, d. h. schon inhaltlich bestimmte Prädikate erkannt werden soll, muß zuerst irgendwie „sein", oder logisch genauer ausgedrückt: nichts kann Gegenstand einer wahren Erkenntnis werden, das nicht vorher als „seiend" erkannt ist. Danach wäre das Erkenntnis-Prädikat „sein" sogleich als das allgemeinste primäre Prädikat oder als das Urprädikat festgestellt.

Ja, wir hätten auf diesem Wege auch eine völlig einfache und zugleich absolut allgemeine Formel gefunden, die bereits alles enthält, worauf es uns ankommt. Statt besonderer Beispiele brauchten wir nur zu sagen: a ist b, und die Formel: „etwas ist" ohne jeden weiteren Zusatz, der die Art des Seins näher bestimmt, also ohne einen Zusatz wie „wirklich" oder „geltend", brächte dann ebensogut oder noch besser, weil in allgemeiner Weise ohne jede Einschränkung, den primitivsten und einfachsten wahren Sinn, der jeder denkbaren gegenständlichen Erkenntnis „a ist b" als unentbehrliche Voraussetzung zugrunde liegt, zum Ausdruck. Die besonderen Formeln: „etwas ist wirklich" und „etwas ist geltend" usw. wären dieser allgemeinsten Formel unterzuordnen, und höchstens das eine müßte dabei ausdrücklich bemerkt werden, daß in ihr das Wort „ist" nicht etwa nur die Copula zwischen Subjekt und Prädikat bezeichnen darf, wie in dem Satze „a ist b", sondern zugleich auch das Prädikat „sein" als Erkenntnisform bedeuten muß, so daß die Formel in einem vollentwickelten Satz, der auch Copula und Prädikat sprachlich voneinander trennt, zu lauten hätte: „etwas ist seiend". An dieser Formel aber ließe sich dann, wie es scheint, noch einfacher und insofern besser, alles zeigen,

was wir vorher mit überflüssiger Umständlichkeit an mehreren besonderen Modifikationen aufzuweisen suchten. Wir wüßten sogleich, wie es logisch mit dem Prädikat „Sein" bestellt ist.

Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß in solchen Ausführungen etwas Berechtigtes steckt. Ja es wird im Hinblick auf spätere Darlegungen gut sein, dem Einwand gegen unsere Darstellung, sie sei unnötig verwickelt und außerdem bei einer Mehrheit von Prädikaten als etwas Vorletztem stehen geblieben, also nicht allgemein genug, noch eine nähere Begründung zu geben, die ausdrücklich zeigt, was die angedeuteten Gedanken Wahres enthalten.

So richtig es sein mag, kann man sagen, daß wir, um von dem Mond zu prädizieren, er sei eine Kugel, die Wahrheit, er sei wirklich, bereits voraussetzen müssen, falls der Satz gegenständliche Erkenntnis enthalten soll, so wenig kann vollends bezweifelt werden, daß, um von dem Mond irgendeine inhaltliche Bestimmung als gegenständlich wahr aussagen zu können, wir vor allem andern annehmen müssen, daß er irgendwie in der Welt „ist". Insofern bildet schon in diesem besonderen Falle „Sein" das allgemeinste und, wenn man will, erst das „eigentliche" Urprädikat, während „wirklich-Sein" ihm gegenüber noch als etwas Besonderes und insofern Abgeleitetes erscheint. Das kann man kurz auch so zum Ausdruck bringen, daß man sagt: um wirklich zu sein, muß etwas zuerst sein, und sobald man das in dieser Allgemeinheit festgestellt hat, ist zugleich klar: etwas Analoges ergibt sich, auch wenn wir an die andern Beispiele denken. Daß der Peripheriewinkel im Halbkreis ein rechter ist, setzt ebenfalls voraus, daß er irgendwie in der Welt „ist", oder genauer „seiend" ist, denn von einem nichtseienden Winkel kann eine gegenständliche mathematische Wahrheit nicht gelten. Für die übrigen Beispiele braucht das nicht weiter ausgeführt zu werden. Es versteht sich von selbst: Gott muß irgendwie „sein", wenn von ihm ausgesagt werden soll, daß er allwissend ist, obwohl er vielleicht nicht „in der Welt" zu sein braucht, und endlich muß auch der Sinn eines Satzes irgendwie „sein", ja notwendig in der Welt sein, um logisch geltend oder wahr sein zu können.

Alle diese Behauptungen klingen fast wie Tautologien. Das sind sie nun freilich, wie wir noch sehen werden, durchaus nicht, aber ihre Richtigkeit oder Wahrheit kann man in der Tat nicht bezweifeln. Jedes beliebige mit „etwas" bezeichnete Objekt muß

zuerst das Prädikat „sein“ erhalten haben, ehe es zum logischen Subjekt eines Sinngebildes wird, das etwas inhaltlich Wahres darüber enthält. Das Etwas, von dem wir etwas aussagen wollten, ohne von ihm sagen zu können, daß es „sei“, wäre das Nicht-Etwas oder das Nichts, und Nichts, wird man meinen, kann nicht Gegenstand oder logisches Subjekt einer wahren Aussage werden, es sei denn, man wollte auch dem „Nichts“ irgendeine Art des „Seins“ zuerkennen, also sagen: es „ist“[1].

Schließlich sei noch hinzugefügt: besonders auch der Charakter des „Seins“ als eines Sinnbestandteiles oder einer Wortbedeutung, die nur Prädikat sein kann, tritt in der allgemeinen Formulierung unseres Ergebnisses ebenso deutlich zutage, wie sich der Charakter des Wirklich-Sein, des Geltend-Sein usw. als der von Nur-Prädikaten in unsern besonderen Formulierungen zeigte. Sein kann also logisch nie bloßes Subjekt (ὑποκείμενον) werden. „Das Sein“ als Gegenstand einer Erkenntnis oder als Subjekt in einem wahren Sinngebilde gedacht, wäre, falls man es vom „Seienden“ unterscheidet, d. h. nicht mit einem als seiend prädizierten Inhalt verwechselt, ein logisches caput mortuum, ein durch den Artikel substantiviertes Verbum, und erst, wenn das Sein die Gestalt des „ist“ annimmt und damit seinen Prädikatscharakter entfaltet, wird es sozusagen logisch „lebendig“. Kurz: Sein ist nur Prädikat, und „das Seiende“ ist stets das schon als seiend Prädizierte. Das läßt sich nicht bestreiten.

Es erhebt sich nun die Frage, warum wir den kürzeren Weg, um zum Ziel unserer Untersuchung zu gelangen, nicht von vorneherein eingeschlagen haben. Dann hätten wir keine ausführlichen Darlegungen gebraucht, um zu zeigen: „sein“ ist immer nur als Prädikat eines Sinngebildes zu verstehen, (mit der einzigen Ausnahme des Satzes: „sein“ ist nur Prädikat) und „sein“ ist zugleich notwendiges Urprädikat jedes gegenständlich wahren Sinngebildes überhaupt. Dies Resultat erscheint völlig einleuchtend, und wir denken auch nicht daran zu bestreiten, daß es in gewissem Sinne, zumal in der hier gegebenen Unbestimmtheit, richtig ist. Ja noch mehr, wir haben damit bereits sehr viel von dem erreicht, worauf es bei der Frage nach den Beziehungen der Ontologie zur Logik des Prädikats ankommt, und wir können uns im folgenden darauf stützen.

[1] Vom „Nichts“ sehen wir vorläufig ab. Erst am Schluß wird auch dieser „Begriff“ erörtert.

Es liegen jedoch zwei Gründe vor, die uns trotzdem veranlassen, uns nicht auf den Gedankengang in der soeben angedeuteten Einfachheit zu beschränken, sondern den umständlicheren Weg zu gehen, der uns über mehrere besondere Beispiele einfachster gegenständlich wahrer Sinngebilde und zu mehreren Urprädikaten führt, und wir müssen uns jetzt über die Gründe, die uns zu unserem Verfahren nötigen, ausdrücklich Rechenschaft geben.

Der eine von ihnen besteht darin, daß eine solche vereinfachte Darstellung unsere Einsicht in die logische Struktur des einfachsten Sinngebildes nicht in die Gestalt gebracht hätte, die geeignet ist, im Anschluß an sie alles Wesentliche zu zeigen, was sich aus der Lehre vom logischen Urprädikat für das Problem der Ontologie ergibt. Sobald wir uns nämlich mit dem Ergebnis, daß „Sein" in jedem logisch einfachsten wahren Sinn unentbehrliches Urprädikat ist, und zugleich nur Prädikat sein kann, zum Problem der Ontologie gewendet hätten, müßte sich die Frage erheben: was heißt Sein der „Welt"? Und dann wäre es für eine Klarlegung der Beziehungen unserer Prädikationslehre zur Wissenschaft vom Seienden überhaupt oder vom „Sein der Welt" als Totalität doch notwendig geworden, den Begriff des Seins weiter zu differenzieren, d. h. die verschiedenen Arten der Urprädikate, die Sein als Sein in der Welt bedeutet, festzustellen. Sonst ließe sich nicht einmal verstehen, was „Ontologie" im weitesten Sinne eigentlich zu leisten hat. An dem Eingehen auf besondere Beispiele für mehrere einfachste Sinngebilde wie deren verschiedene Urprädikate, und dementsprechend für die verschiedenen Arten von „seienden" Gegenständen der Erkenntnis, wären wir also doch nicht vorbeigekommen. Wir hätten nur die Reihenfolge der Gedanken ändern, d. h. vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreiten können, statt wie soeben vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen. Davon wird später ausführlich die Rede sein. Der Ontologie als Lehre vom Sein der Welt genügt das „Sein überhaupt" nicht. Sie braucht auch, ja gerade die Kenntnis der verschiedenen Seinsarten, die Prädikate der Welt-Erkenntnis sind.

Doch ist das nicht der einzige Grund, der uns zu unserm scheinbar allzu umständlichen Verfahren veranlaßt hat. Ja, ein anderer Grund liegt bei der Frage nach der logischen Struktur des einfachsten gegenständlichen Sinngebildes noch näher.

Wir mußten auch deshalb von vorneherein besondere Arten von Gegenständen der Erkenntnis und besondere Beispiele für

logisch einfachste, nur aus einem Subjekt und einem Prädikat bestehende Sinngebilde heranziehen, weil dann allein das Verhältnis des logischen Prädikats zur logischen Copula sich so verstehen läßt, wie es im Interesse einer Klarlegung der logischen Struktur des ganzen einfachen Sinngebildes mit Einschluß der Copula notwendig ist. Der Teil des wahren Sinngebildes, den wir „Copula" nennen, ist bisher zwar gelegentlich erwähnt worden als der Begriff dessen, was zwischen Subjekt und Prädikat steht, aber nicht in seiner logischen Funktion genau untersucht, und besonders wissen wir noch nicht, was es bedeutet, daß für die Copula in der Regel dasselbe Wort verwendet wird wie für das allgemeinste Urprädikat, nämlich das Wort „sein". Das ist offenbar eine Lücke in unserer Theorie. Wir müssen deshalb unsere Gedanken auch mit Rücksicht auf die Copula soweit zum Abschluß bringen, daß damit der logische Teil unserer Untersuchung des Seins als erledigt gelten kann, und auch dabei läßt sich das Heranziehen der verschiedenen Arten von einfachen Sinngebilden und ihrer verschiedenen Urprädikate wieder nicht entbehren. Erst wenn das alles, insbesondere die Bedeutung des Copula-Seins und sein Verhältnis zu den verschiedenen Arten des Prädikat-Seins klar ist, wird es möglich sein, aus der gesamten logischen Struktur- und Prädikatslehre des wahren Sinngebildes ausdrücklich die Konsequenzen zu ziehen, die volle Klarheit über den Begriff des Seins geben, und zu zeigen, was man hieraus für die Problemstellung der Ontologie als einer Lehre vom Sein der Welt zu lernen hat.

Wir wenden uns jetzt zunächst der Copula zu, die in der Regel mit dem Worte „sein" bezeichnet wird, und die aus Gründen, die wir kennenlernen werden, nicht besser bezeichnet werden kann, falls ein Satz auch mit Rücksicht auf sie als sprachlich vollentwikkelt gelten soll. Wir suchen festzustellen, wie dies Copula-Sein sich zu dem Sein verhält, das sich soeben als allgemeinstes Urprädikat zu ergeben schien, und im Anschluß daran fragen wir dann, wie das Verhältnis des Copula-Seins zu den verschiedenen Arten des Seins als Prädikat, d. h. zum „sinnlich wirklich Sein", zum „ideal existierend Sein", zum „übersinnlich wirklich Sein", zum „unsinnlich geltend Sein" und eventuell zu noch anderen Besonderungen des Prädikats „Sein" zu bestimmen ist. Im Zusammenhang hiermit wird sich auch die Frage beantworten lassen, die wir bereits aufgeworfen, aber zurückgeschoben haben[1]: sind nur Identität

[1] Vgl. oben S. 121 f.

und Widerspruch bloße Denkformen? Oder muß man nicht vielmehr auch eine Prädikatsform „sein" als bloße Denkform von den verschiedenen Erkenntnisformen des Seins trennen, die gegenständliche Wahrheiten konstituieren? Erst die Antwort auf diese Fragen zeigt, was es mit dem „Sein der Welt" auf sich hat, und worin das Problem der Ontologie besteht.

Schon oft hat man darauf hingewiesen, daß das Sein der Copula nicht mit dem Sein verwechselt werden darf, das wir meinen, wenn wir vom „Sein der Welt" oder vom „Seienden überhaupt" reden, und ein solcher Hinweis ist zweifellos zu beherzigen. Daß etwas in der Weise der Copula „ist", sagt gewiß noch nichts darüber, daß es auch in der Weise in der Welt ist, die es zu einem als seiend erkannten Gegenstand in der Welt macht. Man muß also das Sein der Copula, falls es sich dabei in Wahrheit nur um die Copula, d. h. um das handelt, was zwischen Subjekt und Prädikat steht, von dem Sein, das als Prädikat auftreten kann, unterscheiden. Zwar haben beide, das Prädikat-Sein und das Copula-Sein, besonders wenn sie in der Aussageform „ist" auftreten, nicht nur sprachlich, sondern auch logisch etwas miteinander gemeinsam, und worin dies Gemeinsame besteht, werden wir später ebenfalls genau festzustellen versuchen. Zunächst aber wollen wir nur darauf achten: der gemeinsame Name darf uns nicht darüber täuschen, daß sogar bei sprachlicher Identität der Bezeichnung durch „ist" wesentliche Unterschiede der Bedeutung von Copula-Sein und Prädikat-Sein vorhanden sind.

Es wird gut sein, einem Irrtum, der hier leicht entstehen kann, auf die Gefahr des Anscheines von Pedanterie, ausdrücklich vorzubeugen. Das ist auch deswegen notwendig, weil dieser Irrtum sich eventuell zugleich gegen unsere Ausführungen über die allgemeinen Sätze: „a ist b" und die Formel: „etwas ist seiend" richten kann.

Gewiß, wird man zunächst sagen, spricht der Satz „a ist b" dem a auch das Prädikat „sein" zu, denn wie könnten wir sagen: „a ist b", wenn a nicht „ist"? Das wäre ein Widerspruch. Aber, wird man hinzufügen, daraus darf man keine weiteren Schlüsse ziehen und besonders nicht meinen, daß deshalb in jedem Satz, der b von a aussagt, bereits zwei Prädikate enthalten sind, nämlich erstens das Prädikat des Satzes, daß a ist, und zweitens das Prädikat des Satzes, daß a außerdem noch b ist. Die Behauptung, a müsse, um b zu sein, zunächst einmal überhaupt „sein", komme vielmehr auf eine bloße Tautologie hinaus.

Das hat dann weitere Folgen. Wir dürfen unter diesen Umständen auch den Satz, den wir als allgemeinste Formel für ein einfachstes Sinngebilde benutzten, nicht erst dann als vollentwickelt gelten lassen, wenn er lautet: „etwas ist seiend". Die Worte „etwas ist" sagen bereits alles, was der Sinn dieses Satzes an Wahrheit enthält. Das Prädikat „seiend" wäre in diesem Falle in dem früher angegebenen Sinne „identisch" oder „analytisch", d. h. wir hätten mit dem Worte „ist" dem Subjekt von vorneherein schon das Prädikat „sein" beigelegt, so daß das Prädikat „seiend" zwar nicht falsch ist, aber auch nichts „Neues" sagt oder nicht als „synthetisch" bezeichnet werden darf. Das „Sein", das in der Formel: „etwas ist seiend" sprachlich zweimal vorkommt, bedeutet logisch vielmehr beide Male dasselbe.

So wird man in der Tat denken müssen, sobald man das erste „sein" des Satzes in der Form „ist" bereits für ein Prädikat hält, und dann kann man ferner auch nicht zugeben, daß in dem Satz: „a ist b" bereits zwei Prädikate stecken.

Nur wenn man das Copula-Sein, selbst dort, wo es als „ist" auftritt, von dem Prädikat „Sein" als ein bloßes „Zwischen" Subjekt und Prädikat trennt und dann in dem Worte „ist" nur die Copula sieht, ist klar, daß durch die bloße Copula trotz ihrer sprachlichen Aussageform logisch noch keine Prädikation zum Ausdruck gebracht, also durch sie dem Etwas auch noch kein Prädikat beigelegt wird, das wiederholt werden könnte. Dann aber muß man zugleich einsehen, daß auch das Wort „seiend" in der Formel „etwas ist seiend" keine bloße Wiederholung darstellt, sondern als logisches Prädikat notwendig zu dem Sinn des Satzes gehört. Dann aber kann schließlich auch von einer Tautologie dort keine Rede sein, wo man sagt: der Satz: „a ist b" enthalte bereits zwei Prädikate, denn a müsse zunächst sein, damit man von ihm sagen kann, daß es b ist. In dem sprachlich vollentwickelten Satze „a ist und ist b", der beide Prädikate mit Worten nennt, ist dann nur das erste „ist" Prädikat, das zweite „ist" dagegen, welches zwischen b und dem seienden a steht, nur Copula, und b allein bildet das zweite Prädikat.

Auch hier zeigt sich wieder, daß alle Prädikate, die bereits einen Inhalt (b) haben, das sind, was wir „zweite Prädikate" nennen. Erstes Prädikat oder Urprädikat ist immer nur eine Form, und die allgemeinste Form dieser Art ist das Sein. Insofern bringt die Formel „etwas ist seiend" das einfachste Sinngebilde, das nur

ein Prädikat hat, durchaus zutreffend zum Ausdruck, und insofern können wir auch sehr wohl sagen, ihr Sinn müsse unausgesprochen in jedem Sinn vorhanden sein, der ein von a inhaltlich verschiedenes Prädikat b dem a beilegt. Kurz: a muß primär als seiend prädiziert sein, um inhaltlich oder secundär b sein zu können. Das ist keine Tautologie.

Hiermit ist der angegebene Einwand gegen unsere allgemeinste Formel „etwas ist seiend" zurückgewiesen. Wir dürfen dabei bleiben, sie als den allgemeinsten Ausdruck für das einfachste wahre Sinngebilde zu betrachten, und dementsprechend haben wir dann „Sein" als das allgemeinste Urprädikat zu bezeichnen. Dann aber scheint weiter zu folgen: es gilt von dem Prädikat „seiend" alles, was wir bei den besonderen Beispielen von „sinnlich wirklich" oder „unsinnlich geltend", oder „ideal existierend" oder „übersinnlich wirklich" behaupten konnten, und nur der Unterschied besteht, daß das Prädikat „seiend" der Ausdruck für das in all den verschiedenen Urprädikaten gemeinsame Prädikat ist. In diesem Unterschiede kann man jedoch nur einen Vorzug der allgemeinen Formel sehen und sagen, erst mit dem Prädikat „sein" sind wir bei dem eigentlichen Urprädikat angelangt. Dagegen läßt sich scheinbar nichts einwenden.

Damit über diesen Punkt keinerlei Unklarheit bestehen bleibt, fügen wir endlich noch folgendes hinzu, bevor wir dazu übergehen, zu zeigen, weshalb in diesen Ausführungen, trotz ihrer Konsequenz, noch nicht das letzte Wort über das „Sein" als Urprädikat enthalten ist.

Die Richtigkeit der soeben entwickelten Gedanken scheint sich auch darin zu zeigen, daß wir zu jedem der besonderen Urprädikate die Wortbedeutung „seiend" hinzufügen können, ohne damit logisch etwas daran zu ändern. Es scheint eben auf diese Weise nur das gemeinsame Moment des Seins ausdrücklich mit der Sprache herausgehoben und bezeichnet zu werden, das von vorneherein in jedem der Urprädikate enthalten war. Ob ich sage, „etwas ist wirklich", oder „etwas ist wirklich seiend", kommt auf dasselbe hinaus, und etwas Analoges können wir bei den andern Urprädikaten ebenfalls behaupten, obwohl hier der Zusatz „seiend" vielleicht etwas gewaltsam klingt. Statt „etwas ist geltend", darf man sagen: „etwas ist geltend seiend", oder statt „etwas ist übersinnlich wirklich", auch „etwas ist übersinnlich wirklich seiend". Sogar der Satz „etwas ist ideal existierend seiend" bleibt verständ-

lich, solange wir darin das „ist" nur als Copula und das „seiend" nur als das allen Urprädikaten gemeinsame Moment des Seins überhaupt verstehen.

Werden wir uns nun aber auch endgültig mit diesen Gedanken zufrieden geben? Haben wir in ihnen bereits alles, was wir brauchen, um die Logik des Prädikats in gegenständlich wahren Sinngebilden zu Ende zu bringen und dann die Konsequenzen für die Problemstellung der Ontologie zu ziehen? Rein formal läßt sich gegen die Ausführungen, die wir machen mußten, um den angedeuteten Einwand zurückzuweisen, allerdings nichts sagen. Trotzdem überkommt vielleicht jeden, der solche Gedanken nachdenkt, ein gewisses Unbehagen, das er selbst dann nicht ganz zu unterdrücken vermag, wenn er zugeben muß, daß „formal" alles in Ordnung ist.

Was heißt, kann man fragen, hier formal? Wir wollen doch nicht „formale Logik" als bloße Denklehre, sondern Erkenntnistheorie treiben, d. h. nicht das Wesen des wahren Denkens überhaupt, sondern das Wesen der gegenständlichen Erkenntnis begreifen, die etwas von etwas anderm, oder in Buchstaben: b von a aussagt. Erkenntnis aber von einem Gegenstand will doch auch die Ontologie als Lehre vom Sein der Welt geben, nicht etwa nur wahre „Gedanken" ohne Rücksicht auf die Welt. Was hilft uns da eine „formale" Betrachtungsweise wie die soeben angestellte?

Sobald man sich an das gegenständliche Erkennen hält, das in irgendeiner Wissenschaft, also doch wohl auch in der Ontologie, vorliegt, muß man zweifeln, ob das allgemeinste „Sein", das ohne Frage in allen Urprädikaten steckt, für sich allein schon irgendeine gegenständliche Erkenntnis zu geben vermag.

Nehmen wir einen beliebigen wahren Satz aus einer Wissenschaft, der gegenständliche Erkenntnis enthält, so ist das Urprädikat, das den Gegenstand als „seiend" erkennt, darin immer bereits so modifiziert, daß es entweder als „wirklich" seiend oder als „geltend" seiend usw. auftritt. Das mag man, wo die Art des Seins sich von selbst versteht, unbeachtet lassen. Doch das kann man durch eine logische Analyse leicht feststellen. Daran aber wird sich dann sogleich die Frage schließen, was bedeutet ein ganz allgemeines Prädikat des Seins überhaupt für die gegenständliche Erkenntnis? Insbesondere: können wir auf Grund einer „Erkenntnis", die einen Gegenstand nur in dieser allgemeinsten Weise als „seiend" und nicht auch entweder als „sinnlich wirklich seiend" oder

als „unsinnlich geltend seiend" prädiziert, diesem Gegenstande schon andere, inhaltlich bestimmte, oder wie wir sagen, „sekundäre" Prädikate beilegen? Ist das nicht vielmehr erst dann möglich, wenn schon das erste Prädikat differenziert ist, also nicht nur „sein überhaupt", sondern entweder sinnlich wirklich sein, oder geltend sein usw. bedeutet?

Ein logisch geschärfter Blick auf die faktisch vorliegenden gegenständlichen Erkenntnisse der Wissenschaften wird uns sicher geneigt machen, diese entscheidende Frage zu bejahen. Enthält dann aber nicht das allgemeinste Sein ohne nähere Bestimmung, falls es Urprädikat für eine gegenständliche Erkenntnis sein soll, in jedem besonderen Fall noch zu wenig?

Falls man sich scheut, die Frage in dieser Gestalt ohne weiteres endgültig zu bejahen, kann man nur ein Bedenken dagegen geltend machen. Es gibt Sätze, in denen das Prädikat „sein" ohne jeden Zusatz vorkommt und dann trotzdem für eine gegenständliche Erkenntnis völlig genügt. Ja, wir können unter Umständen uns ein sozusagen „nachdrücklicheres" Erkenntnis-Prädikat als „Sein" gar nicht denken. Es sagt mehr als „Sein" mit einem Zusatz, wie „sinnlich wirklich", „unsinnlich geltend" usw.

Wir wollen, um das plausibel zu machen, absichtlich nicht nur an wissenschaftliche Sätze denken, sondern auch an den allgemeinen Sprachgebrauch, wie er z. B. in bekannten Worten Tassos bei Goethe sich findet. Tasso sagt dort von seinen dichterischen Gestalten: „Ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind". Das verstehen wir sofort als „gegenständliche Erkenntnis". Genauer: die Begründung des Ewig-Seins durch den Satz „sie sind" scheint ganz in der Ordnung, denn der Satz „sie sind" enthält, sobald wir überhaupt nach dem theoretischen Sinn des Satzes fragen, den Tasso meint, gewiß Erkenntnis über einen Gegenstand in der Welt. Findet sich aber darin nicht ausschließlich das allgemeine Prädikat „Sein"? Ein Zusatz, wie z. B. sinnlich wirklich, würde uns hier sogar stören. Wir können nicht sagen: sie sind ewig, denn sie sind sinnlich wirklich, und wenn wir statt dessen unsinnlich geltend sagten, wäre der Sinn des Satzes von Tasso nicht mehr derselbe. Erscheint hier also „Sein" nicht als volles Urprädikat, das eine Ergänzung nicht braucht, ja nicht verträgt, also als das eigentliche Urprädikat?

Wir dürfen uns gerade hier auf den Sprachgebrauch nicht verlassen. Er kann uns täuschen. Das Wort „sein" ist vieldeutig.

Ebenso wie wir das Copula-Sein von dem allgemeinen Prädikat-Sein abtrennten, müssen wir auch das allgemeinste „Sein" als Prädikat von dem in dem Satz Tassos gemeinten „Sein" sorgfältig unterscheiden und uns klar machen, daß das Wort, wenn es in der Weise wie in Tassos Worten als Prädikat eines gegenständlich wahren Sinnes auftritt, durchaus nicht mit dem allgemeinsten Prädikat-Sein zusammenfällt, sondern bereits eine bestimmte Differenzierung einschließt, die nur sprachlich nicht zum Ausdruck gekommen ist, und daß daher hier eine besondere Bedeutung von „Sein" vorliegt, die es nicht mit den andern Arten des Seins teilt. Diese Spezifizierung kann dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß man von einem „wahren" Sein redet, oder noch besser, daß man an das denkt, was man griechisch „ontos on" nennt. Sobald ein solches besonderes Sein gemeint ist, hat das Prädikat „sein" selbstverständlich schon die Fähigkeit, gegenständliche Erkenntnis zu geben, aber nur deswegen, weil es, auch ohne daß sprachlich irgend etwas hinzugefügt ist, gerade nicht das allgemeinste Prädikat-Sein bedeutet, von dem wir vorher gesprochen haben, sondern eine besondere Seinsart, und unter diesen Umständen wäre nur noch danach zu fragen, ob das hier gemeinte „ontos on" oder das „wahre" Sein gegenüber jedem der früher als Beispiele aufgezählten Urprädikate etwas Neues ist, oder ob es nicht vielmehr, theoretisch verstanden, mit dem besonderen Urprädikat zusammenfällt, das wir früher als „übersinnlich wirklich" bezeichnet haben.

Die letzte Frage können wir allerdings an dieser Stelle nicht beantworten, denn wir stoßen damit auf ein Problem, das eine nur logisch begründete Entscheidung überhaupt nicht zuläßt, nämlich auf die Frage nach dem Wesen und dem Gegenstand der Metaphysik. Allgemein gesprochen: wie viele Urprädikate es gibt, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, vermag die Logik für sich allein nicht zu sagen und vollends nicht zu entscheiden, welches Urprädikat eventuell einen ontologischen Vorzug vor den übrigen Begriffen des Seins von der Art besitzt, daß es zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Metaphysik, gemacht werden muß. Es bleibt unentschieden, ob man einen solchen ontologischen Vorzug überhaupt irgendeinem Urprädikat zusprechen darf. Dies Problem, das dann mit dem des „Monismus" oder „Pluralismus" in der Ontologie zusammenhängt, wird die Logik höchstens vorbereitend behandeln, indem sie davor warnt, gerade das allgemeinste Sein, das in jedem Urprädikat als das

gemeinsame Moment des Seins überhaupt enthalten ist, mit irgendeinem ontologischen Vorzug auszustatten. Dazu eignet es sich nicht. Die Logik vermag im übrigen nur den Begriff des Urprädikats überhaupt festzustellen, und alle besonderen Urprädikate sind für sie lediglich Beispiele.

Wir brauchen aber auch in unserm logischen Interesse, d. h. um einen Einblick in die Struktur der wahren Sinngebilde zu bekommen, die von etwas aussagen, daß es „sei", auf Fragen wie die soeben angedeuteten nicht weiter einzugehen. An ihrer Beantwortung hängt die Entscheidung über das, was hier wichtig ist, nicht. Es genügt, wenn wir dies feststellen: wie es sich mit dem „ontos on" auch verhalten mag, das Tasso meint, oder was vorliegen mag, wenn das Sein als „wahres Sein" Prädikat ist und dann gegenständliche Erkenntnis gibt — stets kommt zu dem allgemeinen Sein notwendig eine besondere Bestimmung hinzu, die es differenziert, und zwar in analoger Weise, wie die Zusätze „sinnlich wirklich", „unsinnlich geltend" oder „ideal existierend" das tun. Dann aber können wir weiter sagen: falls das Prädikat „sein" in jedem Falle logisch eines solchen Zusatzes bedarf, damit es sich in einer gegenständlichen Erkenntnis verwenden läßt, brauchen wir auch kein Bedenken zu tragen, der allgemeinen Formel „etwas ist seiend" eine Sonderstellung zuzuweisen, die es nicht gestattet, sie mit den zuerst genannten verschiedenen Formeln „etwas ist (sinnlich) wirklich", etwas ist (unsinnlich) geltend usw. auf einer Linie zu behandeln.

Wir kommen vielmehr zu folgendem Ergebnis: die Formel „etwas ist seiend" ist zweideutig und schon deswegen mit größter Vorsicht zu verwenden. Entweder braucht sie das Wort „sein" als „wahres Sein", als „ontos on" oder in anderer Weise im Unterschied von den andern Seinsarten, die dann als nur „sinnlich wirklich" oder als nur „unsinnlich geltend" oder als nur „ideal existierend" zu charakterisieren sind. Dann ist sie, damit kein Mißverständnis entsteht, durch einen Zusatz wie „wahrhaft seiend" zu kennzeichnen. Das interessiert uns an dieser Stelle zunächst nicht weiter. Dann bleibt alles beim Alten.

Wir können außerdem aber die Formel auch so verstehen, daß sie das allen Urprädikaten gemeinsame Moment des prädikativen Seins überhaupt herausheben soll. Dann muß sie jedoch, falls es sich um gegenständliche Erkenntnis handelt, als noch unvollständig bezeichnet werden. Sie enthält, so verstanden,

höchstens den Ansatz zu einem Urprädikat über etwas in der Welt. Zum vollen Urprädikat eines gegenständlichen wahren Sinngebildes wird dieser Ansatz erst, wenn zu der Bedeutung des Wortes „sein" noch eine nähere Bestimmung hinzutritt, die sagt, zu welcher Art des Seins der Gegenstand gehört, den wir seiend nennen. Erst mit einem solchen differenzierten Prädikat haben wir den Gegenstand soweit erkannt, daß wir ihm auch weitere, inhaltlich bestimmte oder in unserer Terminologie „sekundäre" Prädikate beilegen können. Ebenso also wie der Mond „wirklich seiend" sein muß, um eine Kugel sein zu können (das Wort „sein" ist in diesem Satz selbstverständlich beide Male nur Copula), müssen wir auch von jedem andern Gegenstand und damit von jedem logischen Subjekt, das wir inhaltlich erkennen wollen, vor allem sagen können, welche besondere Form des Seins es hat, d. h. ob es „übersinnlich wirklich" oder „geltend seiend" oder „ideal existierend" ist. Sonst ist es nicht möglich, ihm ein zweites, inhaltlich bestimmtes Prädikat, beizulegen, das dann mehr von ihm aussagt, als zu welcher Sphäre des gegenständlich Seienden überhaupt oder der Welt es gehört.

Hat man das verstanden, so wird man weiter einsehen, weshalb wir, um die logische Struktur des einfachsten, aber bereits gegenständlich wahren Sinngebildes klarzulegen, uns nicht sogleich an die allgemeinste Formel: „etwas ist seiend" gehalten haben, sondern zunächst die besonderen Formeln: „etwas ist (sinnlich) wirklich", „etwas ist (unsinnlich) geltend" usw. heranziehen mußten. Erst mit ihnen kommen wir überhaupt in das Gebiet der Erkenntnis, das uns interessiert, und erst im Anschluß an die besonderen Urprädikate kann klar werden, was, oder genauer wie wenig wir an der allgemeinsten Formel „etwas ist seiend" haben, solange das Prädikat „seiend" darin nichts anderes als das zwar allen verschiedenen Seinsarten gemeinsame, dafür aber zugleich noch gegenständlich unselbständige und ergänzungsbedürftige Moment des Seins überhaupt bedeutet. Selbst wenn wir es streng von dem Copula-Sein als dem bloßen „zwischen" unterscheiden, d. h. daran zunächst einmal festhalten wollen, daß in der Formel erst das Wort „seiend" das Prädikat und das Wort „ist" also nur die Copula oder das „dazwischen" bedeutet, ändert sich an der „Gegenstandslosigkeit" der Formel „etwas ist seiend" und ihrer Unbrauchbarkeit als Beispiel für die Erkenntnistheorie nichts.

Das genügt, um unser Verfahren zu rechtfertigen: bei gegen-

ständlicher Erkenntnis kommt es niemals nur auf das allgemeinste „Sein überhaupt", sondern stets auch auf irgendeine seiner besonderen Arten an. Daher mußten wir sogleich auch von ihnen reden, um über den logischen Sinn des gegenständlichen Erkennens zur Klarheit zu kommen.

Wegen der Wichtigkeit, welche die Unterscheidung des Seins im allgemeinen von seinen besonderen „Modifikationen" für unsern Zusammenhang hat, bringen wir unser Ergebnis schließlich in einer noch anderen Weise zum Bewußtsein, indem wir dabei wieder an einen Einwand anknüpfen. Doch liegt der Einwand jetzt in einer ganz andern Richtung als der früher zurückgewiesene.

Gewiß, kann man sagen, zeigt eine Erkenntnis, wie sie z. B. in einem wissenschaftlichen Werk vorkommt, ja sogar jede Erkenntnis im praktischen Leben, sobald sie logisch analysiert wird, bereits ein besonderes Sein als Urprädikat, nicht nur das allgemeine Sein, das auf alles paßt. Aber daraus läßt sich auch ein wesentlich anderer Schluß ziehen. Sollen überhaupt alle logisch unterscheidbaren Prädikate, die in einem wahren Sinngebilde enthalten sind, ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht werden, dann müssen wir noch einen Schritt weiter gehen als bisher und auch in dem Satz „a ist b", der etwas von etwas anderem aussagt, im ganzen nicht nur zwei, sondern bereits drei Prädikate konstatieren. Die Aussage: „a ist b" ist nämlich dann so in ihre logischen Sinn-Bestandteile zu zerlegen. Das a bezeichnet einen Inhalt in der Form der Identität. Das „ist" bezeichnet nur die Copula zwischen Subjekt und Prädikat, noch nicht irgendein Prädikat. Subjekt und Copula zusammen geben daher für sich allein auch noch keine Wahrheit. Erst durch die Hinzufügung des Prädikats b entsteht ein wahres Sinngebilde. In dem b aber, das genau „b wirklich seiend" heißen müßte, sind enthalten: erstens das allgemeinste Sein, d. h. als Satz formuliert, die Wahrheit, daß a überhaupt „seiend" ist, zweitens das besondere Sein, welches den Inhalt a in eine besondere Sphäre der Welt bringt, also als Satz formuliert die Wahrheit, daß a „sinnlich wirklich" ist, und dann erst drittens der andere Inhalt b, welcher jetzt nicht als zweites, sondern als drittes Prädikat das Subjekt a so bestimmt, wie z. B. die Wortbedeutung „Kugel" in dem Satz über den Mond. Danach hätten wir dann in jedem gegenständlich wahren Sinn mindestens zwei Urprädikate als Formen, die dem dritten Prädikate, d. h. der inhaltlichen Bestimmung des a durch b, logisch vorangehen.

Was ist zu dieser Behauptung zu sagen? Sie ist „formal" in der Tat nicht falsch, aber sie ändert trotzdem an unserm Ergebnis, soweit es das Wesen einer gegenständlichen Erkenntnis betrifft, nichts. Wir müssen jetzt nur — damit kommen wir zu dem entscheidenden Punkt — den schon einmal bei der Erörterung der Identität eingeführten Unterschied von Erkenntnisformen und bloßen Denkformen berücksichtigen. Dann wird die Scheidung von drei statt zwei Prädikaten in der Tat sehr wichtig, denn sie kann dann dazu dienen, die Erkenntnistheorie von neuem von der sog. „formalen" Logik zu trennen, d. h. von der Logik, die nur nach wahren „Gedanken" überhaupt, aber nicht nach wahren Erkenntnissen über Gegenstände fragt.

Das läßt sich auch so klarmachen: jeder als wahr überhaupt verstandene oder gedachte logische Sinn, der in einem Satz zum Ausdruck zu bringen ist, hat Subjekt und Prädikat, zwischen denen eine Copula sich befindet. Als Prädikat eines solchen wahren Sinnes überhaupt, dessen gegenständliche Wahrheit noch völlig unberücksichtigt bleibt, genügt in der Tat das allgemeinste Sein als das allen gegenständliche Urprädikaten gemeinsame Sein. Das ist die eine Seite der Sache, die nicht bestritten werden soll: schon der Satz „a ist" oder „etwas ist seiend", muß „wahr" genannt werden, obwohl ihm ein besonderes Erkenntnisprädikat noch fehlt.

Aber ebenso steht andererseits fest: dies allgemeinste „Sein" ist dann eben noch nicht Erkenntnisform, die gestattet, einen Gegenstand als „in der Welt seiend" zu erkennen. Dies Sein muß vielmehr mit solchen Formen wie der Denkform der Identität auf eine Linie gestellt werden, die ebenfalls nirgends entbehrt werden kann, falls ein Inhalt überhaupt als logisches Subjekt „gedacht" werden soll. Nur ein Unterschied besteht zwischen dem allgemeinsten Sein und der Identität. Wie die Identität die Denkform schon jedes logisch denkbaren Subjektes bildet, so, aber auch nicht mehr, ist das allgemeinste Sein als Denkform jedes logisch denkbaren Prädikats zu betrachten.

Es bleibt danach gewiß richtig, daß die Formel „etwas ist seiend", die Voraussetzung jedes wahren Gedankens über etwas überhaupt zum Ausdruck bringt. Wir können keinen wahren Sinn denken, ohne erstens als Subjekt einen Inhalt in der Form der Identität zu denken, und ohne außerdem zweitens mit ihm durch die Copula die allgemeinste Form des Seins als Prädikat zu verbin-

den. Insofern ist „Sein" unentbehrliches Denkprädikat. Sobald wir aber etwas erkennen wollen und den Unterschied von Denkform und Erkenntnisform auch auf das „Sein" als Prädikat anwenden, wird deutlich, weshalb zwar in der „formalen" Logik als bloßer Denklehre der Satz „etwas ist seiend" gewiß brauchbar wäre, um die logische Struktur des einfachsten wahren Gedankens überhaupt, der noch keine gegenständliche Erkenntnis zu geben vermag, zum Ausdruck zu bringen, weshalb jedoch diese Formel ebenso gewiß der Erkenntnistheorie oder der „transzendentalen Logik" zur Kennzeichnung des einfachsten gegenständlich wahren Sinngebildes noch nicht genügt.

Um das einzusehen, dürfen wir nur das eine nicht vergessen: niemals erkennen wir allein ein „Etwas überhaupt", das lediglich ein „Inhalt überhaupt" in der Form der Identität ist (das können wir nur „denken"). Sondern, mag der Gegenstand noch so partikulär oder noch so umfassend, d. h. mag er ein Teil der Welt oder „die Welt" sein, es ist immer dieser oder jener Inhalt, über den wir eine Wahrheit aussagen wollen, und sobald wir dabei als Urprädikat nur das allgemeinste „Sein" verwenden, ist uns das noch nicht gelungen. Wir haben damit zwar gewiß nichts Falsches gedacht, aber ebenso gewiß noch keine gegenständliche Wahrheit erkannt und zum Ausdruck gebracht.

Sobald vielmehr dieser oder jener, d. h. irgendein anschaulich bestimmter Inhalt vorliegt, müssen wir, um auch nur ein Minimum an gegenständlicher Wahrheit über ihn zu erhalten, eine der besonderen Arten des Seins als Prädikat benutzen. Die Wahrheit einer solchen Erkenntnis beruht dann, anders ausgedrückt, darauf, daß unter den verschiedenen Urprädikaten eines ausgewählt ist, das zu diesem oder jenem und nur zu diesem oder jenem Inhalt paßt. Es nötigt uns eben jeder Inhalt, der dieser oder jener Inhalt ist, dazu, ihn, wenn wir ihn erkennen wollen, nicht nur in der allgemeinsten Denkform des Seins überhaupt, sondern außerdem in einer besonderen Erkenntnisform zu denken, die eine bestimmte Art des Seins bedeutet.

Um diesen Gedanken und die Probleme, die er entstehen läßt, etwas näher zu bringen, führen wir ihn noch einen Schritt weiter. Wir kommen mit dem Hinweis auf eine notwendige Verknüpfung besonderer Inhalte mit besonderen Erkenntnisformen von neuem zu dem zurück, was wir bereits einmal berührt haben, als wir darauf hinwiesen, daß das Bild der „Form" im Unter-

schied vom „Stoff“ sich bei der Übertragung vom körperlichen ins logische Gebiet nicht in jeder Hinsicht durchführen läßt[1]. Wir wollen jetzt das, was wir damals nur andeuten konnten, genauer sagen, um damit die Gedanken über die Unterscheidung von Sein als Denkform und Sein als Erkenntnisform zum Abschluß zu bringen.

Fassen wir zunächst noch einmal zusammen: wir müssen beim Erkennen einer großen Mannigfaltigkeit und Fülle von verschiedenen Inhalten jedesmal dieselbe besondere Form des Seins beilegen. Das gehört zum Wesen der Trennung von Inhalt und Form überhaupt auf jedem Gebiet. Die gesamte Sinnenwelt in allen ihren inhaltlich verschiedenen Einzelheiten bringen wir unter dieselbe Form der „Wirklichkeit“. Wer als „Welt“ nur die Sinnenwelt kennt, wie sogar manche „Philosophen“, wird daher der Meinung sein, es gäbe überhaupt kein anderes Urprädikat als dieses. Die Welt ist durchweg wirklich. Aber eine solche Ansicht beruht, wie wir ausführlich gezeigt haben, auf einem Irrtum. Sobald wir noch andere als sinnliche Inhalte erstens zu schauen und zweitens zu prädizieren gelernt haben, merken wir: es läßt sich nicht jeder beliebige Inhalt in dieselbe Form bringen. Wollten wir von einem sinnlich wahrnehmbaren Inhalt sagen, daß er „gilt“, oder geltend sei, dann wäre das so entstehende logische Sinngebilde falsch, und dasselbe müßte von dem Sinngebilde gesagt werden, das einen unsinnlich verstehbaren Inhalt mit dem Prädikat der Wirklichkeit verknüpfte.

Es gibt nun allerdings ein Prädikat, das zu allen Inhalten der Welt paßt. Das ist das allgemeinste „Sein“. Man kann es überall als Prädikat verwenden, ohne daß es „stört“. Es ist die allgemeinste Form. Aber die allgemeine Anwendbarkeit dieses Prädikats als Form beruht eben nur darauf, daß es eine bloße Denkform ist wie die Identität. Seine Allgemeinheit ist unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten sozusagen teuer erkauft. Wir wissen: es wird mit Hilfe dieses Prädikats noch kein Gegenstand erkannt, sondern die Urprädikate, die einer gegenständlichen Erkenntnis zugrunde liegen, sind mehrere, und jedes von ihnen ist nur auf besondere Arten von Inhalten anzuwenden. Gerade darin besteht ihre logische Bedeutung für den gegenständlich wahren Erkenntnissinn. Läge es anders, so wäre auch mit ihnen noch nichts „gesagt“. Eines schickt sich nicht für alle, das gilt auch im

[1] Vgl. oben S. 98f.

theoretischen Gebiet. Das Erkennen muß in jedem Falle eine Auswahl unter den Urprädikaten treffen. Der inhaltlichen Bestimmtheit und Besonderheit des Subjekts hat eine besondere Art des Urprädikats zu entsprechen, die, wenn sie auch sprachlich zum Ausdruck gebracht werden soll, einen bestimmenden Zusatz zu dem allgemeinsten Sein wie „wirklich", „geltend" usw., erfordert. Das haben wir gezeigt.

Nun entsteht die Frage: hören die Urprädikate der Erkenntnis wegen dieser Besonderheit, die durch den Zusatz zum Ausdruck kommt, auf, „Formen" zu sein? Nein. Es wäre verfehlt, die Bedeutung von Worten wie „wirklich" oder „geltend" schon als Inhalt im Unterschied zu der Form „Sein" zu kennzeichnen. Auch in ihrer Besonderheit und Mehrheit bewahren sie ihren Formcharakter dadurch, daß sie nichts enthalten, was sich wie ein Inhalt in seiner Besonderheit anschauen läßt. Sie heben nur das an einer bestimmten Gruppe von anschaulichen Inhalten identische Moment hervor, das an der inhaltlichen Verschiedenheit der Gegenstände innerhalb dieser Gruppe, wenn es von ihnen ausgesagt wird, nicht das geringste ändert. Das kennzeichnet sie als „Formen" in dem früher angegebenen Sinn.

Ferner können auch die Urprädikate niemals zu Subjekten werden. Die „Wirklichkeit" als Form ist selber nicht wirklich wie das Subjekt einer Wirklichkeitsaussage. Die Geltung als Form ist selber nicht geltend wie das Subjekt einer Geltungsaussage. Das klingt zwar paradox. Sobald man aber einsieht, daß es sich bei „Wirklichkeit" und „Geltung", so wie wir hier die Worte verstehen, nur um Formen handelt, ist es eine schlichte Wahrheit. Formen können nie in der Weise als wirklich oder geltend prädiziert werden wie Gegenstände, die aus Form und Inhalt bestehen. Auch „gelten" kann nicht in der Weise gelten, wie der Satz, daß „etwas" gilt. Nicht nur die Form des Seins überhaupt, sondern auch die Form der sinnlichen Wirklichkeit bleibt im Vergleich zu allen sinnlich wirklichen Inhalten als Form „leer" und insofern notwendig unwirklich wie jede bloße Form. Trotzdem ist sie auch als Form von andern Formen verschieden, falls sie eine Erkenntnisform bleiben und nicht zur bloßen Denkform des „Seins überhaupt" herabsinken soll.

Es sei ohne weiteres zugegeben, ja betont, daß in der Verschiedenheit einer Mehrheit von Formen, die keine „inhaltliche" Verschiedenheit mehr sein soll, ein Problem steckt, welches der

gesonderten Behandlung bedarf. Aber auf dies Problem können wir in unserm Zusammenhang nicht eingehen, und wir brauchen es auch nicht, denn wir dürfen an dem Formcharakter einer Mannigfaltigkeit von Urprädikaten ebenso festhalten, wie wir nicht bezweifeln, daß z. B. „Substanz" und „Kausalität" als Formen eines Teils der Welt untereinander verschieden sind und trotzdem beide Formen der Sinnenwelt bleiben. Auch in der „formalen" Logik nimmt man keinen Anstoß daran, daß es mehrere Formen gibt. Wir müssen uns, um den Gedanken einer Mehrheit von Erkenntnisformen durchzuführen, nur entschließen, die Erkenntnistheorie als „transzendentale" Logik der gegenständlichen Wahrheit überall von der „formalen" Logik als der bloßen Denklehre zu trennen und trotzdem den Unterschied von Inhalt und Form zur logischen Kennzeichnung auch des Unterschiedes von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisprädikat im einfachsten gegenständlich wahren Sinngebilde beizubehalten.

Tun wir das nicht, dann werden wir die logische Struktur des gegenständlichen Erkennens und seiner Sinngebilde nie verstehen. Ja, wir werden gegenständlich wahre Erkenntnisgebilde nicht einmal von solchen „Wahrheiten" eindeutig trennen können, die als Wahrheiten des bloßen Denkens ohne Frage auch wahr sind, die aber trotzdem noch keine gegenständliche Erkenntnis enthalten. Sie bestehen nur aus dem, was zum „wahren Denken überhaupt" gehört und deshalb zur Konstituierung einer gegenständlichen Erkenntnis zwar auch unentbehrlich ist, aber für sich allein dazu noch nicht genügt. Man sollte nicht daran zweifeln, daß etwas „wahr" sein kann, ohne daß es bereits eine gegenständliche Erkenntnis gibt. Ja, gerade dieser Unterschied ist für die Erkenntnistheorie, die mehr als formale Logik sein will, von entscheidender Bedeutung. Der Sinn des Satzes: „a ist a" erkennt noch keinen Gegenstand in der Welt.

Hier kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, daß zu den im engeren Sinn „formalen" Faktoren alles bloßen Denkens, die noch keine gegenständliche Erkenntnis konstituieren, auch das allgemeinste „Sein", bei dem man von jeder Differenzierung in „wirklich sein", „geltend sein" usw. absieht, gerechnet werden muß. Das hat man in der „formalen" Logik nicht beachtet, und so schiebt man diesen Begriff in die Erkenntnistheorie. Das sollte man vermeiden. Das „Sein" des a im identischen Satz: „a ist a" bleibt bloße Denkform und gehört als solche der „formalen" Logik.

Die Wahrheit: „etwas ist seiend“ liegt einerseits gewiß auch den wahren Sinngebilden zugrunde, die noch nichts erkennen, sondern nur, wie man zu sagen pflegt, „formal wahr“ sind, sich also z. B. nicht widersprechen. Wir können überhaupt nicht logisch denken, ohne etwas als „seiend“ vorauszusetzen. Diese allgemeinste Seinsart ist in der „formalen“ Logik als einer bloßen Denklehre nicht genügend berücksichtigt, und sie darf hier nicht fehlen. Sie liegt bereits dort vor, wo es im übrigen nur Identität oder Widerspruch gibt, denn schon der Satz „a ist a“ setzt voraus, daß das a irgendwie „ist“, und das „ist“ bedeutet dann durchaus nicht etwa nur die Copula zwischen a und a, sondern es hat den Sinn einer wahren Aussage über Seiendes. Daran ist nicht zu zweifeln.

Aber das alles ist nur die eine Seite der Sache. Ebenso steht andererseits fest: durch dies allgemeinste „Sein“ wird, selbst wenn es als Prädikat „ist“ auftritt, noch nichts Wahres „erkannt“, d. h. kein Gegenstand in der Welt erfaßt, sondern lediglich etwas Wahres „gedacht“. Man mag vielleicht mit Recht sagen: dieser Unterschied im Begriffe des Seins ließe sich sprachlich noch besser als durch den Unterschied von „Denken“ und „Erkennen“ zum Ausdruck bringen. Sachlich aber sollte man seine Bedeutung nicht leugnen. Es gibt Wahrheiten, die keinen Gegenstand in der Welt erkennen, und auch sie haben als Prädikat ein „Sein“. Nur ist dies Sein dann noch kein Erkenntnisprädikat. Dies negative Moment schon entscheidet.

Zunächst verfolgen wir jedoch die Gedanken, die sich hieraus ergeben, im einzelnen nicht weiter. Es kam vorläufig nur darauf an, das allgemeinste, noch völlig undifferenzierte „Sein“ als bloße Denkform der „formalen Logik“ zuzuweisen und es so von allen Erkenntnisformen der gegenständlichen Wahrheiten, die schon besondere Arten des Seins sind, zu trennen. Das ist jetzt genügend geschehen, und nur das eine wollen wir zur Beseitigung jedes Mißverständnisses schließlich noch ausdrücklich hinzufügen. Wir dürfen den allgemeinsten Begriff des Seins, falls er mit Recht als der einer bloßen Denkform bezeichnet werden soll, d. h. als Form, die noch keine gegenständliche Erkenntnis gibt, nicht zu eng fassen, also ihm nicht unmerklich irgendeine besondere Art des Seins unterschieben, so daß man glauben könnte, es gäbe schließlich doch etwas, das in der hier gemeinten Bedeutung des Wortes „sein“ nicht „sei“ und trotzdem gedacht werden könne, so daß der Satz, es „sei“, schon eine Erkenntnis enthielte. Vor solchen Unbestimmt-

heiten des Seinsbegriffes müssen wir uns in diesem Zusammenhang besonders hüten. Wir sind immer geneigt, das Wort „sein" in seiner Bedeutung unwillkürlich irgendwie zu differenzieren, und der Sprachgebrauch des „Lebens" kann uns hier leicht zu Unklarheiten verleiten. Deswegen seien noch einige Fälle, die in der Hinsicht eine ausgezeichnete Bedeutung haben, insofern bei ihnen das Wort „sein" nicht in seiner allgemeinsten, sondern in einer bereits differenzierten Bedeutung benutzt wird, aufgezählt. Der schon erwähnte Fall, bei dem unter „Sein" das „wahre" Sein im Unterschied von andern Seinsarten gemeint ist, ist nicht der einzige.

Wir sind z. B. auch gewohnt, das „Sein" in einen Gegensatz zum Werden zu bringen. Sobald das geschieht, ist selbstverständlich bereits eine besondere Art des Seins, nicht das Sein als bloße Denkform gemeint. Soll von allem Denkbaren gesagt werden können, daß es „ist", dann muß man auch das Werden ein „Sein" in dieser umfassendsten und allgemeinsten Bedeutung des Wortes nennen. Was „wird", das „ist" zugleich. Ja, es läßt sich wohl denken, daß „das Werden" sich ebenso zu einem besonderen Urprädikat des Erkennens eignet wie die andern Seinsarten, die Erkenntnisprädikate sind, und wenn man dann das Sein von diesem Werden trennt, also das Werdende für nicht-seiend erklärt, dann ist gewiß auch das vom Werden verschiedene „Sein" ein Erkenntnisprädikat, ja ein Urprädikat des Erkennens. Man kann dann sogar darüber streiten, ob das „wahre" Sein der Welt ein Sein im Sinne des Werdens ist, oder ob es im Gegensatz zum Werden steht, d. h. ein wandelloses, unveränderliches Sein ist, dem gegenüber alles Werden zum nicht wahrhaft Seienden herabsinkt. An solche Fragen darf man bei dem Gebrauch des Wortes Sein als einer bloßen Denkform nicht denken.

Zur Verdeutlichung sei auf eine wenig bekannte Variante in Goethes Faust hingewiesen, gerade weil sie noch außerhalb der Wissenschaft liegt. In der endgültigen Fassung heißt es an der Stelle, an der „der Herr" im „Prolog im Himmel" sich an die Engel wendet: „das Werdende, das ewig wirkt und lebt". Es ist interessant zu sehen, daß die Stelle einmal anders lautete. Goethe hatte geschrieben: „Das Sein des Seins, das ewig lebt[1]". An die Stelle des Seins, das hier soviel wie „ontos on" bedeutet,

[1] Vgl. die Ausgabe des „Faust" in der Weimarer Sophien-Ausgabe von Erich Schmidt, Bd. I, S. 255.

ist also später ausdrücklich das „Werdende" gesetzt worden, und das entspricht, ebenso wie der Gebrauch des Wortes „sein" für eine besondere Art des Seins im Tasso, einer ontologischen oder metaphysischen Überzeugung Goethes. Die sachliche Frage: ist das „wahre" Sein ein Werden oder ein unwandelbares Sein?, brauchen wir hier selbstverständlich nicht weiter zu verfolgen. Es kommt an dieser Stelle nur darauf an, die zwei Prädikate: „das Werden" und das im Gegensatz zum Werden stehende wandellose „Sein", die beide gewiß Prädikate gegenständlicher Erkenntnis sein können, als besondere Modifikationen des Prädikat-Seins von jenem allgemeinsten Sein zu trennen, mit dem als einer bloßen Denkform noch keine gegenständliche Erkenntnis zustandezubringen ist.

Ferner müssen wir, um über den Umfang des allgemeinsten Seinsbegriffs als einer bloßen Denkform keinen Zweifel zu lassen, die Aufmerksamkeit noch auf das Begriffspaar „Sein" und „Erscheinung" richten. Sobald man „das Sein" in einen Gegensatz zur Erscheinung bringt, ist wieder bereits eine besondere Art des Seins, und zwar meist das „übersinnlich wirkliche" Sein oder das „ontos on" gemeint. Im Gegensatz dazu gehört dann nach unserer Terminologie auch die „Erscheinung" einerseits mit unter den allgemeinsten Begriff des „Seins" und ist andererseits eine besondere Seinsart, wie das geltende, das ideal existierende oder das sinnlich wirkliche Sein. Auch sie kann sehr wohl Erkenntnisprädikat werden. Ja, sogar das Wort „Schein" muß als Bezeichnung für eine besondere Art des allgemeinsten Seins gebraucht werden und dient eventuell als Erkenntnisform, denn sobald wir von einem Schein reden, der noch „etwas", also nicht „nichts" ist, haben wir ihm nicht nur das Sein überhaupt, sondern zugleich eine besondere Art des Seins beigelegt, durch die wir ihn als „Schein" erkennen. Was im Sinne des Erkenntnisprädikats nur „scheinbar" ist, muß im Sinne des Denkprädikats „Sein" trotzdem zugleich sein. So erledigt sich die oft hervorgehobene Schwierigkeit, daß auch der „Schein" ein „Sein" habe.

Daß Ähnliches wie von Sein und Schein von dem Begriffspaar „wirklich sein" und „möglich sein" gilt, versteht sich wohl von selbst. Das Möglich-Sein ist nicht nur „Sein überhaupt", sondern ebenfalls eine besondere Art des Seins wie das Wirklich-Sein und daher als Erkenntnisprädikat brauchbar. Es bleibt sogar denkbar, daß diese beiden Seinsarten zu den Urprädikaten gehören und

dann vollends Erkenntnisformen, nicht bloße Denkformen sind. Es gibt eben überhaupt nichts, d. h. kein etwas, was nicht im allgemeinsten Sinne des Wortes „ist". Ja sogar dem „Nichts" kann man eventuell ein Sein von besonderer Art zuschreiben, und man hat es getan. Dann ist auch das Nichts ein seiendes Etwas. Nur bleibt dann wohl die besondere Art dieses Seins notwendig unbekannt oder unbestimmt, und das „Nicht" in dem Wortgebilde „Nichts" betrifft dann nicht so sehr das „Etwas" als vielmehr die nähere Bestimmung seiner Seinsart. Unter den allgemeinsten Begriff des Seins als einer bloßen Denkform ist aber auch das Nichts zu nehmen, falls man es überhaupt soll „denken" können. Davon wird am Schluß noch die Rede sein, wenn wir zu „Sein und Nichts" kommen.

Doch alle diese Probleme erörtern wir vorläufig nicht weiter. Sie führen in mancher Hinsicht über die bloße Erkenntnistheorie hinaus. Hier kam es, wie gesagt, nur darauf an, den allgemeinsten Begriff des Seins überhaupt als Denkform nicht nur von dem der Erkenntnisform zu trennen, sondern zugleich vor jeder willkürlichen Verengerung seines Umfanges zu schützen, die seinen Charakter als den einer bloßen Denkform zerstören würde. Sobald wir verstanden haben, was das Wort „sein" in unserm Zusammenhang seiner wahrhaft allgemeinsten Bedeutung nach sagen will, werden wir keinen Anstoß mehr daran nehmen, daß das „Sein überhaupt" zwar Urprädikat des wahren Denkens sein soll, aber nicht Urprädikat des wahren Erkennens genannt werden darf. Es bleibt dabei: um Prädikat einer Erkenntnis, die gegenständliche Wahrheit enthält, zu werden, bedarf das Sein stets eines Zusatzes wie „wirklich", „geltend" usw., mag dieser sprachlich zum Ausdruck gebracht sein oder nicht, und sobald das klar ist, rechtfertigt sich auch von neuem unser scheinbar allzu umständliches Verfahren, das wir anwendeten, um den Begriff des Urprädikats einer Erkenntnis zu bestimmen. Wir mußten — das zeigt sich immer wieder — von einer Mehrheit besonderer Beispiele nicht nur ausgehen, sondern bei einer Mehrheit von Urprädikaten der Erkenntnis auch stehen bleiben. Erst so gelangen wir zu dem Begriff eines Urprädikats jeder gegenständlichen Erkenntnis. Genauer gesagt: Erkenntnisprädikate bleiben die Urprädikate nur, solange sie sich als eine Mehrheit darstellen. Ignoriert man die besondere Art des Seins, die jedes von ihnen aussagt, und begnügt sich mit dem allgemeinsten Sein überhaupt, um dann diese bloße Denkform

bereits für eine Erkenntnisform zu erklären, dann verläßt man damit die Sphäre der Erkenntnistheorie und kommt zur „formalen" Logik als einer bloßen Denklehre. Das Erkenntnisproblem aber, das uns hier beschäftigt, „sieht" man dann noch gar nicht, denn dies Problem führt notwendig über die bloße Denklehre und damit über die bloße Denkform des Prädikats „Sein" hinaus.

Was die bisher gewonnenen Einsichten für die Probleme der Ontologie und Metaphysik als für solche Wissenschaften bedeuten, denen es um gegenständliche Erkenntnis, nicht um bloß „formale" Wahrheiten des Denkens zu tun ist, fragen wir weiter erst in den folgenden Abschnitten. Zunächst müssen wir uns noch über das Wesen des Copula-Seins Klarheit verschaffen, auch um die Logik des Seins als eines Prädikats zum Abschluß zu bringen.

In dieser Hinsicht haben wir bis jetzt nur gesehen, daß wir das Copula-Sein, falls es in Wahrheit nur Copula zwischen Subjekt und Prädikat ist, von allen besonderen Arten des Seins, die als Erkenntnisformen auftreten, zu trennen haben, und wir werden es davon auch leicht trennen können. Es läßt sich dem (sinnlich) wirklich sein, dem (unsinnlich) geltend sein usw. nicht als eine besondere Seinsart neben den andern koordinieren. Es ist allgemeiner als alle Erkenntnisformen und steht insofern „über" ihnen.

Wie aber unterscheiden wir nun das Copula-Sein von dem allgemeinsten Sein, dessen Begriff wir soeben als den einer bloßen Denkform festgestellt haben? Wir sahen bereits, daß die Formel „etwas ist seiend" als unvollständig bezeichnet werden muß, sobald sie auch nur das denkbar einfachste wahre Sinngebilde über einen Gegenstand zum Ausdruck bringen, also Erkenntnis geben soll. Kann man auch das, erkenntnistheoretisch betrachtet, unvollständige allgemeinste Sein ebenso wie die Erkenntnisprädikate von dem Copula-Sein unterscheiden, falls die Copula als „ist" auftritt? Erst mit der Beantwortung dieser Frage werden wir die Lehre von der logischen Struktur eines wahren Sinngebildes auch mit Rücksicht auf die Copula, die Subjekt und Prädikat sowohl trennt als auch verbindet, und zugleich mit Rücksicht auf alle Seinsbegriffe, die in einem wahren Sinngebilde eine Rolle spielen, zum Abschluß bringen.

Die Schwierigkeit, die bei der Trennung von allgemeinstem Prädikat-Sein und Copula-Sein jetzt auftaucht, legt von vorneherein den Gedanken nahe: ist es vielleicht mehr als ein Zufall,

daß wir auch für die Copula das Wort „sein" benutzen, genauer in einem Satz zwischen Subjekt und Prädikat ein „ist", also ein Verbum, d. h. Prädikatswort setzen? Das „ist" bedeutet grammatisch doch stets eine Aussage. Steckt nicht vielleicht in seiner Seins-Bedeutung, sobald es als „ist" auftritt, auch logisch schon jenes Prädikat-Sein, das wir als das gemeinsame Prädikat und die gemeinsame Form alles wahren Denkens, wenn auch nicht alles wahren Erkennens, bestimmen konnten?

Dann ließe sich etwa folgendes sagen: Das Copula-Sein ist zwar gewiß keine Erkenntnisform, aber trotzdem in der Verbalform „ist" schon mehr als bloße Copula, d. h. mehr als das Moment, das zwischen Subjekt und Prädikat tritt. Ja die Copula in der Form „ist" muß mehr als ein bloßes „Dazwischen" sein, um Subjekt und Prädikat nicht nur voneinander trennen, sondern auch logisch miteinander verbinden, also „Copula" im eigentlichen Sinn des Wortes sein zu können. Das „ist" der Copula ist danach zwar gewiß noch kein Prädikat von der Art, daß wir mit ihm eine gegenständliche Erkenntnis zustande zu bringen vermögen. In Sinngebilden, die gegenständliche Wahrheit enthalten, muß man vielmehr das „ist" als bloße Copula streng von dem Prädikat als Erkenntnisform trennen. Aber das „ist" bedeutet trotzdem auch dort schon den Ansatz zu einer Erkenntnis-Aussage. Es bleibt als ein bloßer Ansatz gewiß noch unbestimmt mit Rücksicht auf die Art seines „Seins" und die Art des Erkenntnisprädikats, die mit seiner Hilfe dem Subjekt zugesprochen wird, aber schon als Ansatz weist das „ist" auf eine Bestimmung hin und eignet sich gerade deswegen so gut zur „Copula", weil es einerseits noch keinem besonderen „primären" Erkenntnisprädikat und vollends keinem „sekundären", schon inhaltlich bestimmten Prädikat vorgreift, also für jedes beliebige Erkenntnisprädikat noch das Feld frei läßt, andererseits aber trotzdem ein Prädikatsansatz bleibt und daher zugleich die Fähigkeit besitzt, die logische Verbindung des Subjekts mit dem dann durch das Prädikatswort dazu kommenden vollen Erkenntnis-Prädikat zum Ausdruck zu bringen.

Trifft dies zu, dann müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen: das Copula-Sein fällt schließlich doch mit dem allgemeinsten Sein als bloßer Denkform zusammen, sobald es die Form „ist" annimmt und dadurch sozusagen logisch „lebendig", d. h. mehr als bloßes Dazwischen wird. Ja, das Copula-Ist muß

mit dem allgemeinsten Sein als Prädikat in dieser Weise zusammenfallen, um die Verbindung von Subjekt und Prädikat überhaupt herstellen zu können. Das, worin man allgemein die der Copula eigentümliche Leistung erblickt, wäre dann von dem allgemeinsten Prädikat-Sein als der allgemeinsten Form des wahren Denkens überhaupt unabtrennbar. Wie sollte die Copula das Subjekt mit dem Erkenntnis-Prädikat „verbinden", wenn sie nicht wenigstens einen Ansatz zu einer Prädizierung enthielte, und von welcher Art könnte das „Sein", das in einem solchen Ansatz stecken muß, sein, wenn es nicht mit dem allgemeinsten Sein, das zu jedem wahren Denken notwendig gehört, aber trotzdem noch keine wahre Erkenntnis gibt, zusammenfiele?

Es ist gewiß immer bedenklich, sich auf den Sprachgebrauch zu stützen, falls man dadurch etwas als logisch begründet dartun will. Aber in diesem Falle vermag der Sprachgebrauch der Logik doch einen Wink zu geben, ja wir können ihn selber als logisch begründet verstehen, wenn wir folgendes sagen: Man braucht einerseits das Wort „sein" in der Aussage-Form „ist" für die Copula deswegen, weil es in dieser seiner unbestimmten Allgemeinheit als bloßer Prädikatsansatz einer Erkenntnis und als bloße Denkform noch nicht genug für eine gegenständliche Erkenntnis leistet, also das Feld für sie noch völlig frei läßt, d. h. mit jeder Differenzierung, die durch die Bedeutung des darauf folgenden Erkenntnisprädikats gegeben wird, verträglich ist. Aber man braucht das „ist" andererseits auch deswegen, weil es schon einen Prädikatsansatz enthält und daher vom Subjekt zu dem für die gegenständliche Erkenntnis wesentlichen Prädikat sozusagen von selbst hinüberzuleiten, also Subjekt und Erkenntnisprädikat nicht nur auseinanderzuhalten, sondern auch das eine mit dem andern zu verbinden vermag.

Für den Fall, daß dieser Gedanke allzu „spitzfindig" erscheint oder gar dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet, weil es bei der Vieldeutigkeit des Wortes „sein" nicht leicht ist, eine völlig eindeutige Terminologie durchzuführen, wollen wir das, was wir meinen, endlich noch an einem besonderen Beispiel erläutern, und zwar wählen wir dazu wieder die Formel, von der wir als dem Ausdruck eines einfachen gegenständlich wahren Sinngebildes ausgegangen sind.

In dem Satz: „etwas ist wirklich" wäre dann nach unserer Auffassung des Copula-Seins das Wort „ist" nicht nur Copula als das

bloße „Dazwischen", sondern bereits Ansatz zu einer Erkenntnisprädizierung. Diese vollendet sich zwar erst durch das Wort „wirklich", aber trotzdem gehört schon das Wort „ist" mit zu dem Prädikat, weil durch die bloße Nebeneinanderstellung von „etwas", „ist" und „wirklich" noch gar nicht zum Ausdruck kommen würde, daß „wirklich" das Erkenntnis-Prädikat von „etwas" sein soll. Es muß nicht nur logisch, sondern auch sprachlich das Eine mit dem Andern verknüpft sein, damit das Ganze, das aus den Teilen besteht, sich als ein wahres Sinngebilde darstellt. Erst damit zeigt das Ganze einen Zusammenhang und ist nicht bloß die Summe seiner nebeneinander gestellten Teile. Diese verbindende Funktion aber hat das „sein" der Copula als „ist", und es kann sie nur als Prädikatsansatz haben.

Ähnliches gilt selbstverständlich auch bei den andern Formeln für die einfachen gegenständlich wahren Sinngebilde. „Etwas ist geltend" besitzt dieselbe logische Einheits-Struktur. Die Copula „ist" bedeutet auch hier nicht nur die Copula als das Dazwischen, sondern zugleich den Ansatz zu einer Erkenntnis-Prädizierung, die dann durch das Wort „geltend" zu Ende geführt wird, und gerade mit Hilfe des Copula-Seins so zu Ende kommt, daß aus Subjekt und Prädikat wieder ein einheitlich gegliedertes Ganzes entsteht.

Im Anschluß an diese Beispiele können wir dann endlich ganz allgemein die logische Struktur jedes gegenständlich wahren Sinngebildes, das wir mit der Formel „a ist b" bezeichnen, etwa so festlegen: a ist darin das inhaltlich bestimmte, identische Subjekt, b zum mindesten eine besondere Art des Seins als Urprädikat der Erkenntnis, oder eventuell außerdem noch das „sekundäre", inhaltlich bestimmte Prädikat. Darauf kommt es jetzt nicht an. Das Wort „ist" zwischen a und b endlich ist nicht nur trennende Copula dazwischen, sondern es vermag zugleich a mit b zu verbinden, weil es bereits den Ansatz zu einer Erkenntnis-Prädizierung bedeutet, der zu b hinüberführt. Ist dann b die Bezeichnung nur für ein Urprädikat der Erkenntnis, wie z. B. wirklich, geltend usw., dann haben wir es mit einem „einfachen" Sinngebilde zu tun, das nur ein volles Prädikat: „ist wirklich" besitzt, und mit einem solchen einfachen Sinngebilde können wir uns begnügen, um an ihm auch das Wesen des Copula-Seins klarzumachen. In ihm stellt die Copula als Prädikatsansatz nur das allgemeinste Sein als bloße Denkform dar, und erst das b ergänzt als „wirklich", „geltend" usw. diese Denkform so, daß aus ihr eine Erkenntnisform wird.

Wir brauchen darum trotzdem die Behauptung, daß Copula-Sein und Prädikat-Sein streng voneinander zu trennen sind, nicht ganz aufzugeben, aber wir müssen sie allerdings auf die Trennung von Copula-Sein und Erkenntnisform einschränken. Ist dagegen das „Sein" in Wahrheit bloße Denkform, dann erscheint die Trennung in Prädikat-Sein und Copula-Sein einigermaßen „künstlich", falls man einen solchen Ausdruck in logischen Untersuchungen überhaupt gestatten will. Sie hat jedenfalls keine wesentliche sachliche Bedeutung mehr, denn sobald wir auch nur den Ansatz zu einer gegenständlichen Prädizierung mit dem „ist" machen, sprechen wir damit implicite dem Subjekt auch schon die allgemeinste Denkform „Sein" als Prädikat zu, und das ist logisch durchaus in Ordnung. Wir haben ja gesehen, daß etwas, das in keiner Weise „ist", sich nicht einmal denken, geschweige denn erkennen läßt. Wir dürfen also sagen: das Copula-Sein in der Form des „ist" bedeutet immer bereits das allgemeinste Sein auch als Denk-Prädikat.

Nur ist ebenso immer wieder zu betonen: wir bringen mit diesem Sein als bloßer Denkform noch keine gegenständliche Erkenntnis zustande. „Etwas ist" gibt noch keine gegenständliche Wahrheit. Das „Sein" eignet sich deshalb so gut zur Copula, weil es für sich allein noch keine Erkenntnis zum Ausdruck bringt. Sobald die Wahrheit über einen Gegenstand in Frage kommt, sinkt das allgemeinste Sein zu einem bloßen Prädikatsansatz herab und muß immer erst durch einen Zusatz vervollständigt werden, der aus ihm eine Erkenntnisform macht. Vorher kann das Sein als Prädikat nicht einmal die einfachste Wahrheit über einen Gegenstand zum Ausdruck bringen. Es ist bloße Denkform, ebenso wie Identität oder Widerspruch Denkformen sind. Daher gibt auch der Satz „a ist a" keine gegenständliche Erkenntnis. Das „ist" in ihm ist auch als Prädikat nur Denkform.

Weiter brauchen wir die Lehre von der Struktur des logischen Sinnes jeder Erkenntnis im allgemeinen und vom „Sein" als dem Prädikat des wahren Sinnes im besonderen nicht auszuführen. Es kam vor allem darauf an, die Vieldeutigkeit zum Bewußtsein zu bringen, die das Wort „sein" besitzt. Das, was darüber zu sagen ist, fassen wir als das wichtigste Ergebnis, bevor wir weiter gehen, noch einmal kurz zusammen und heben es so aus den notwendig etwas komplizierten Gedankengängen heraus.

In dem Copula-Sein haben wir höchstens den Ansatz zu einem

gegenständlichen Erkenntnis-Prädikat, und auch das nur, wenn es in der Gestalt des „ist“ auftritt. Dieser erste Begriff des Seins muß dann absolut allgemein gefaßt werden und läßt als bloßes Copula-Sein eine besondere Bestimmung oder Differenzierung nicht zu. Von derselben Allgemeinheit ist auch das zweite Sein als logisches Denk-Prädikat überhaupt. Seine unbedingte Allgemeinheit behält dies Prädikat ebenfalls nur, solange es bloße Denkform bleibt. Soll das Sein zur Erkenntnisform, also zu einem dritten Sein, werden, das gegenständliche Wahrheit über etwas in der Welt oder über die Welt selbst zu konstituieren vermag, so verlangt es eine nähere Bestimmung oder Differenzierung. Es ist nicht möglich, von irgendeinem inhaltlich bestimmten Subjekt ein sekundäres, inhaltlich bestimmtes Prädikat auszusagen, wenn man dem Subjekt (als einem Inhalt in den beiden Denkformen der Identität und des „Seins überhaupt“) nur das allgemeine Prädikat „sein“ und nicht außerdem noch eine besondere Art des Seins als Erkenntnisform beigelegt hat. Erst so wird das Subjekt zu einem Gegenstande in der Welt, die man erkennen will.

Die Trennung des allgemeinen Seins als einer bloßen Denkform von den besonderen Arten des Seins als Erkenntnisformen ist vor allem von Wichtigkeit. Ohne sie zu vollziehen, wird man über kein ontologisches Problem zur Klarheit kommen. Will die Ontologie gegenständliche Erkenntnis über die „seiende“ Welt geben, so verhilft ihr das allgemeine Sein als bloße Denkform für sich allein dazu noch nichts. Erst eine besondere Erkenntnisform „Sein“ hat ontologische Relevanz. Man könnte das eine Sein auch „reflexiv“, das andere „konstitutiv“ nennen. Doch die Ausdrücke sind historisch sehr belastet. Damit keine Unklarheit entsteht, wollen wir, wenn „Sein“ als Erkenntnisprädikat, nicht nur als Denkprädikat, gemeint ist und der Zusammenhang darüber einen Zweifel bestehen lassen sollte, an welches Sein man zu denken hat, stets von dem Sein eines Gegenstandes oder von dem „Sein in der Welt“, eventuell auch von dem Sein „einer“ Welt, oder, wenn das ontologische Hauptproblem gemeint ist, von dem Sein „der“ Welt sprechen. Dann können wir sagen: wo das Sein eines Gegenstandes oder das Sein der Welt in Frage steht, reicht weder das Copula-Sein noch das Sein als bloße Denkform aus. Da ist nur das Sein als besondere Erkenntnisform zu verwenden.

Von den Erkenntnisformen, die alle unter den dritten Begriff des Seins gebracht werden müssen, gibt es dann eine Mehrheit

oder Mannigfaltigkeit, deren Umfang hier nicht genauer zu erörtern ist. Das würde zu den sachlichen Problemen der Ontologie führen: was ist die Welt? Wir stellen nur fest, daß jede wissenschaftliche Untersuchung, die eindeutig zu sein beansprucht, in der Lage sein muß, genau anzugeben, was man zu verstehen hat, wenn das Wort „sein" in ihr gebraucht wird. Ist nur die Copula als bloßes „Dazwischen", oder ist das allgemeinste Prädikat als Denkform, oder ist bereits ein besonderes Prädikat als Erkenntnisform mit dem Worte „Sein" gemeint, und welches? Darüber dürfen wir bei einem wissenschaftlichen Satz niemals im Zweifel gelassen werden. Das gilt für jede Wissenschaft und für die Ontologie besonders.

Nur das eine steht von vorneherein fest: das Wort „sein" bedeutet, falls es mehr als ein bloßes „Zwischen" Subjekt und Prädikat ist, immer ein logisches Prädikat, und wenn wir von einem „Seienden" reden, ist damit stets ein als seiend prädiziertes oder erkanntes Etwas gemeint. Subjekt (ὑποκείμενον) einer Aussage in der Art, wie ein inhaltlich bestimmtes Etwas es ist, kann „das Sein" nicht werden. Selbstverständlich hat man das Recht, dem Ausdruck „Sein" noch eine andere als eine der hier genannten Bedeutungen beizulegen. Das sollte man dann aber nicht nur implicite, sondern auch explicite tun. Sonst ist der Sinn der Sätze, die man bildet, zweideutig, und das führt dann notwendig zu Irrtümern oder zum mindesten zu Unklarheiten und Mißverständnissen. Gerade bei der Verwendung des Ausdrucks „Sein" ist größte Vorsicht am Platz, sobald man den Anspruch erhebt, ihn als Terminus in einem wissenschaftlichen Zusammenhang zu benutzen. Die logische Frage: was ist „das Sein"?, ist noch keine eindeutige Frage und daher, wenn sie so gestellt wird, auch nicht eindeutig zu beantworten. Dasselbe gilt aus denselben Gründen von der ontologischen Frage: was ist „das Sein der Welt"?

VII.
Ontologie und Logik.

Jetzt sind wir endlich soweit, daß wir die Konsequenzen unserer Lehre vom „Sein" als Prädikat für das Problem der Ontologie ausdrücklich zum Bewußtsein bringen können. Dabei dürfen wir uns verhältnismäßig kurz fassen. Wir hatten von vorneherein

nur die Absicht, die ontologische Fragestellung logisch zu beleuchten, d. h. zu zeigen, welche logischen Überlegungen unentbehrlich sind, falls das Problem des „Seienden überhaupt" oder des „Seins der Welt" richtig formuliert werden soll. Von jeder Antwort auf die ontologische Frage sehen wir auch im folgenden ab. Der Schwerpunkt der Schrift liegt nach wie vor in ihren logischen Erörterungen.

Kehren wir zunächst noch einmal zu dem ersten, einleitenden Abschnitt dieser Abhandlung zurück, der das Thema feststellte. Wir suchten dort die Beziehung zwischen Logik und Ontologie als ein notwendiges Problem der Philosophie in zweifacher Weise zum Bewußtsein zu bringen. Zunächst wiesen wir darauf hin, daß jeder, der Ontologie treibt, Sätze als wahr aussagt, in denen etwas als „seiend" prädiziert wird, und daß daher die Einsicht, was das Wort „sein" als logisches Prädikat bedeutet, auch für die Ontologie als die Wissenschaft vom Seienden überhaupt oder vom Sein der Welt nicht bedeutungslos bleiben kann. Inzwischen haben wir nun gesehen, daß „sein", so vieldeutig der Ausdruck sonst auch sein mag, falls er mehr als die bloße Copula zwischen Subjekt und Prädikat bezeichnet, in einem wahren Sinngebilde logisch nur ein Prädikat bedeutet. Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt, zu zeigen, was dieser Prädikats-Charakter des Seins für die wissenschaftliche Gestaltung einer Ontologie als der allgemeinsten Wissenschaft vom Sein der Welt für Folgen haben muß.

Um es gleich in einem Satz zu sagen: Ontologie ist zunächst Lehre von dem Weltprädikat, oder genauer: von den Weltprädikaten in ihrer Mehrheit.

Doch bevor wir das näher ausführen, ist noch etwas anderes ausdrücklich zu erledigen, was sich jetzt im Grunde zwar von selbst versteht, aber gesagt werden muß. Wir hatten anfangs noch auf eine besondere Art der Beziehung von Logik und Ontologie als Problem hingedeutet, wobei der Umstand in Betracht kam, daß die modernen ontologischen Bestrebungen nicht selten mit intuitionistischen Tendenzen Hand in Hand gehen. Das legte die Frage nahe: läßt „das Sein" der Welt sich überhaupt irgendwie anschaulich oder intuitiv erfassen?

Um hierauf eine Antwort zu finden, hoben wir ebenfalls schon früher hervor, daß in der Frage, „was etwas ist", im Grunde genommen zwei Fragen stecken, die so unterschieden werden können,

daß wir einmal das Wort „was", das andere Mal das Wort „ist" betonen. „Was etwas ist", bedeutet nicht dasselbe wie „was etwas ist". Dieser Unterschied hängt, wie wir inzwischen zeigen konnten, mit dem Unterschied von Inhalt und Form der Erkenntnis oder mit dem von Anschauung und Begriff zusammen, die in jeder gegenständlichen Wahrheit vereint sind, und nun ist klar: in einer Ontologie kann gerade die zweite Frage nach dem „Sein" von Etwas, also die Frage, was etwas ist, niemals unwesentlich werden. Läßt aber diese Frage sich jemals auf Grund einer bloßen Anschauung beantworten?

Was hierüber zu sagen ist, wissen wir im Grunde bereits. „Sein" ist als Prädikat für sich genommen nur unanschauliche, begriffliche Form im Unterschied von dem anschaulichen Inhalt des Subjekts. Das Sein als Prädikat oder als Form kann man niemals nur anschauend erkennen wollen. Wer Ontologie als Wissenschaft vom Sein treibt, darf also keine intuitionistische Erkenntnistheorie vertreten. Mit ihr wird er das Wesen seiner eigenen, etwas als „seiend" prädizierenden, ontologischen Erkenntnis nie verstehen. Darüber brauchen wir nichts weiter zu sagen. Aber es bleibt noch eine andere Frage. Wir konnten zwar zeigen, weshalb das Wesen keiner Erkenntnis durch den Intuitionismus als Erkenntnistheorie zu begreifen ist. Doch geht daraus noch nicht hervor, daß deshalb jeder, der Wissenschaft überhaupt treibt, zugleich auch Erkenntnistheoretiker sein müsse. Ja, eine solche Behauptung wäre sogar sicher falsch. Die meisten Spezialforscher kümmern sich um erkenntnistheoretische Fragen nicht, und dieser Umstand hindert sie trotzdem in keiner Weise, zu wertvollen wissenschaftlichen Ergebnissen zu kommen. Ist es daher nicht auch der Ontologie möglich, nachdem sie den Intuitionismus aufgegeben hat, das Erkenntnisproblem völlig zu ignorieren und dennoch das Sein der Welt oder das Seiende überhaupt zu erkennen?

Um hierüber Klarheit zu gewinnen, müssen wir noch einmal auf das Problem des Verhältnisses von Form und Inhalt oder von Anschauung und Begriff in der Erkenntnis zurückkommen und zeigen, weshalb, in bezug auf das inhaltliche oder anschauliche Moment der Erkenntnis und sein Verhältnis zur Form, die Ontologie als die Lehre vom Sein der Welt oder von allem Seienden überhaupt, sich in einer prinzipiell anderen Lage befindet als jede Spezialwissenschaft, und weshalb es für die Ontologie nicht mög-

lich ist, ohne erkenntnistheoretische Grundlegung, die klar macht, was in der Erkenntnis Inhalt und was Form, was Anschauung und was Begriff ist, zu wissenschaftlich begründeten Ergebnissen zu gelangen, weshalb die Ontologie also die Logik des Seins nicht nur nicht ignorieren darf, sondern in ihr eigenes Arbeitsgebiet mit einbeziehen muß.

Schon anfangs stellten wir die Frage, ob die Wissenschaft, die nach dem Wesen des Seins der Welt fragt, von vorneherein so an die „Sache" selbst gehen kann, wie der Spezialforscher das tut, der sich auf einen Teil des Seienden beschränkt. Dies Problem hängt, wie man leicht einsehen wird, mit der Lehre von den zwei Faktoren, die zu jeder Erkenntnis gehören, dem inhaltlichen und dem formalen, dem anschaulichen und dem begrifflichen, und mit der Frage, in welchem Verhältnis sie beide zueinander stehen, aufs engste zusammen. Achtet man nämlich nur auf das Verfahren einer Spezialwissenschaft als Teilwissenschaft, so kann man in der Tat sagen, erkenntnistheoretische Begriffe wie die des Prädikats als Form im Unterschied vom anschaulichen Erkenntnisinhalt, brauchen für den Spezialforscher nicht wesentlich zu werden. Wer sich von vorneherein auf einen bestimmten Teil der Welt beschränkt, interessiert sich meist nur für den Inhalt seiner Gegenstände oder für die Prädikate, die wir als die „sekundären" bezeichneten. Woran liegt das? Es versteht sich für ihn in der Regel von selbst, welches Urprädikat die Gegenstände haben, die er inhaltlich erkennen will, oder welche Erkenntnis-Form des Seins ihnen zukommt. Darin sieht er kein Problem.

Beispiele machen das leicht klar. Der Physiker weiß von vorneherein, daß seine Objekte zur Sinnenwelt gehören, genauer: als „wirklich" sich im Raum ausdehnen. Er braucht deshalb nicht ausdrücklich daran zu denken, daß ihnen das Prädikat „sinnlich wirklich" gebührt. Ein Satz wie: „der Mond ist wirklich", erscheint ihm zwar gewiß nicht als falsch, aber als sehr überflüssig. Das steht von vorneherein fest. Das ist Voraussetzung. Und ähnlich liegt es in allen Wissenschaften von der Körperwelt. Höchstens wenn man Begriffe von nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen bildet, die doch körperlich sein sollen, kommen die Disziplinen, die es mit ihnen zu tun haben, auch wegen des Prädikats „wirklich" in Schwierigkeiten und sehen sich dann genötigt, zu logischen Überlegungen zu greifen, z. B. wenn die „Wirklichkeit" der „Atome" in Frage steht. Doch sind das Ausnahmefälle, die

nur die allgemeinsten körperwissenschaftlichen Theorien und ihre Begriffe betreffen.

Bei andern Spezialwissenschaften mag freilich das Urprädikat, das zu ihren Inhalten gehört, nicht ganz so „selbstverständlich" sein, und da werden dann öfter als in den Körperwissenschaften logische Überlegungen erforderlich, um über die Besonderheit des Seins, das den Teil-Objekten zugesprochen werden muß, volle Klarheit zu schaffen. Die Psychologie bietet dafür ein charakteristisches Beispiel. Was ist das „psychische" Sein? Trotzdem dürfen wir sagen, daß in fast jeder Spezialwissenschaft, die sich konsequent auf einen Teil der Welt beschränkt, der Schwerpunkt des Interesses nicht auf der Form des Seins, sondern auf den inhaltlich bestimmten und anschaulich gegebenen Seiten der Objekte ruht, die in den wahren Sinngebilden zu logischen Subjekten werden, und daß es dem Forscher vor allem darauf ankommt, die besonderen inhaltlich bestimmten Prädikate, die wir vom logischen Standpunkt als „sekundäre" bezeichnet haben, in wahren Sätzen zum Ausdruck zu bringen. Dieser Arbeit gegenüber tritt die Frage nach den Urprädikaten, die den zu untersuchenden Gegenständen zukommen, mit Recht zurück. Sie kann sogar in den meisten Fällen ohne Schaden ganz vernachlässigt werden. Der Inhalt ist hier das eigentliche Problem. Seine Form kennt man bereits, oder man glaubt wenigstens, sie zu kennen. Nach ihr forscht man nicht.

Man wird hieraus zunächst sehr gut verstehen, weshalb Einzelforscher, die nur ihre besondere Art der wissenschaftlichen Untersuchung im Auge haben, leicht zu intuitionistischen Ansichten neigen, falls sie sich überhaupt um erkenntnistheoretische Probleme kümmern, was nur selten der Fall ist. Die Wahrheit ihrer Erkenntnisse muß ihnen in der Tat in erster Linie, wenn nicht allein, davon abhängig erscheinen, daß sie das inhaltlich Gegebene vorurteilslos „sehen" lernen, so wie es sich dem unbefangenen Blick darbietet. Die Form des Seins, ohne welche auch sie nie auskommen, interessiert sie eben nicht. Nur das eine wird ihnen deshalb „erkenntnistheoretisch" sofort einleuchten: ohne eine intuitive Grundlage, d. h. ohne unmittelbare Anschauung, haben sie keine Hoffnung, in ihrer Spezialwissenschaft zu „neuen" Ergebnissen zu gelangen. Wer ihnen das sagt, dem glauben sie gern. Daher stammt die Beliebtheit jedes Philosophen, der das „Sehen" des Gegebenen preist, bei allen Spezialisten. Man kann geradezu sagen: von dieser Teil-Wahrheit des Intuitionismus, daß man beim

Erkennen auch Anschauung braucht, eine Wahrheit, die als Teil-Wahrheit im Grunde genommen eine Trivialität ist, aber darum gewiß nicht aufhört, wahr zu sein, obwohl sie nur die eine Seite der Erkenntnis berücksichtigt, von dieser Teilwahrheit „lebt" meist der Intuitionismus, d. h. ihr vor allem verdankt er die Zugkraft, durch welche er die Geister in seinen Bann zieht. Besonders in Zeiten des Übergangs und der Unsicherheit, in der die alten logischen „Konstruktionen" der Wissenschaft ins Wanken gekommen und neue noch nicht anerkannt sind, kann deshalb der Intuitionismus immer auf Beifall in den Kreisen der Spezialforscher rechnen. Es scheint ihnen so durchaus überzeugend, daß, wer Neues in der Wissenschaft finden will, zunächst einmal „schauen" muß, was ihm gegeben ist, und für die meisten Teilwissenschaften läßt sich dieser Satz in der Tat nicht bezweifeln.

Kurz, die Einzelforscher werden sich, solange sie Einzelforscher bleiben, d. h. sich auf einen Teil des Seienden beim Erkennen beschränken, ausschließlich an die anschaulichen Faktoren in ihren wahren Sinngebilden zu halten glauben, und sie dürfen, ohne daß dadurch ihre Ergebnisse an spezialwissenschaftlicher Bedeutung einbüßen, es ohne Bedenken ignorieren, daß in jeder gegenständlichen Erkenntnis außerdem noch andere als inhaltliche oder anschauliche Momente stecken. In unserer Formulierung gesagt: sie fragen als Einzelforscher nur nach dem, was etwas ist, und lassen das „Sein" selbst, oder die Frage, was etwas ist, auf sich beruhen. Darin finden sie kein Problem, das sie zu lösen hätten, und da sie insofern durchaus im Recht sind, begreifen wir von hier aus auch sehr gut, weshalb die Einzelwissenschaften ohne eine erkenntnistheoretische Grundlage, die sie über das Wesen ihrer wissenschaftlichen Wahrheit, besonders über die unentbehrlichen Erkenntnisformen aufklärt, in der Regel leicht auskommen.

In einer prinzipiell anderen Lage dagegen befindet sich nicht allein der Logiker, der das Wesen der Erkenntnis untersucht, sondern auch jeder Forscher, der sich nicht auf besondere Teile der Welt beschränkt und dabei eine besondere Art ihres Seins als „selbstverständlich" voraussetzt. Vor allem aber kann der Ontologe, der die Frage nach dem „Sein der Welt" oder nach dem Seienden überhaupt stellt, gerade das Sein in der Frage: was etwas ist, nie auf sich beruhen lassen. Er will sich ja als Ontologe nicht auf die Gegenstände beschränken, bei denen es sich

für ihn von selbst versteht, inwiefern sie „sind", oder um in unserer Sprache zu reden, welches Urprädikat ihnen gebührt. Er will vielmehr einen Begriff vom Sein der Welt in ihrer Totalität bilden, und dabei ist die Seinsform nicht minder wichtig als der Seinsinhalt. Wenn jemand den Inhalt der Welt zu erkennen sucht, muß er Klarheit auch über die Form ihres Seins besitzen. Ein solches Ziel wird er jedenfalls dann im Auge haben, wenn er eine universale Erkenntnis anstrebt, also nicht Gefahr laufen möchte, sich, ohne daß er es merkt, nur an einen Teil der Welt zu halten und diesen dann, obwohl er in Wahrheit nur ein Teil des Seienden ist, für das Ganze oder für „das Sein" zu erklären. An diesem Fehler leiden sehr viele Systeme der Philosophie.

Gewiß genügt andererseits die Erkenntnis der Weltformen nicht, sondern es bleibt auch für die ontologische Erkenntnis, die nach der Totalität des Seienden oder nach „dem Sein" fragt, der anschauliche Inhalt der verschiedenen Weltteile eminent wesentlich. Auch die Ontologie muß, um der Mannigfaltigkeit des Weltganzen gerecht zu werden, und so in Wahrheit das Ganze zu erfassen, dessen inhaltliche Mannigfaltigkeit „sehen" lernen, es also nicht so machen wie z. B. der hyletische Sensualismus, für den von vorneherein feststeht, daß aller unmittelbar gegebene anschauliche Inhalt der Welt sinnlich wahrnehmbar sei. Aber so wichtig die Frage nach dem inhaltlichen „Was" auch für den Ontologen sein mag, nicht minder wichtig bleibt es, daß er über der Frage, was die Welt ist, die andere Frage, was die Welt ist, nicht versäumt, und sobald er an diese Frage nach dem Sein selbst denkt, also nicht nur das Subjekt, sondern auch das Prädikat, nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form, nicht nur die Anschauung, sondern auch den Begriff des Seienden berücksichtigt, wird gerade das, was für den Einzelforscher oft selbstverständlich ist, für ihn zum wichtigsten Problem. Bei dessen Lösung aber reicht nicht nur faktisch keine Anschauung aus, wie das für die Lösung jedes wissenschaftlichen Problems gilt, sondern der Ontologe muß auch genau wissen, weshalb er mit der Anschauung allein nicht zum Ziel kommt. Dies Wissen aber ist erst dann vollständig, wenn es eine Kenntnis aller der unanschaulichen, begrifflichen Formen einschließt, die zu dem anschaulichen Inhalt der Welt in der Erkenntnis über die Welt noch hinzutreten.

Aus diesem Grunde wird nicht nur der Forscher, der zu intuitionistischen Tendenzen neigt, dann versagen, wenn er Erkenntnis-

theorie treibt, sondern auch dann, wenn er als Ontologe über das Wesen des Seinserkennens keine Klarheit hat, wird er stets in Gefahr sein, das für die Ontologie erste und wichtigste Problem, nämlich die Frage nach dem Sein der Welt in ihrer Totalität völlig zu übersehen, und eventuell von irgendeinem besonderen Teil der Welt mit einer besonderen Art des Seins sprechen, wo er das Ganze zu begreifen hat. Schon um dieser Gefahr zu entgehen, muß man Ontologie und Logik des Seinserkennens auf das engste miteinander verbinden und jeden Gedanken, es läge bei diesen beiden Disziplinen eine Alternative vor, die uns veranlassen könnte, entweder die Ontologie oder die Logik als philosophische Grundwissenschaft zu bevorzugen, endgültig fallen lassen.

Damit können wir die allgemeinste Frage, auf welche diese Abhandlung eine Antwort geben wollte, d. h. die Frage, weshalb Ontologie und Logik überhaupt miteinander vereinigt werden müssen, um zu einer wissenschaftlich begründeten Ontologie als philosophischer Grundwissenschaft zu kommen, wohl als erledigt ansehen und uns nun den besonderen Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen zuwenden, die sich daraus ergeben, daß der nicht nur logisch, sondern auch ontologisch zentrale Begriff des „Seins", abgesehen von dem bloßen Copula-Sein, nur als logisches Prädikat, d. h. als unanschauliche Form in einem wahren Sinngebilde eine theoretisch verständliche Bedeutung bekommt.

VIII.
Ontologie und Metaphysik.

Zunächst ist, damit wir über das bisher gewonnene Ergebnis in seiner Allgemeinheit hinausgeführt werden, ausdrücklich noch eine Unterscheidung zu machen, die wir anfangs absichtlich unbeachtet gelassen haben. Sie hängt mit der Mehrdeutigkeit, die das „Sein" auch, ja gerade als Erkenntnisprädikat hat, eng zusammen. Wir sprachen zu Beginn von den Beziehungen der Logik zur Ontologie oder der Erkenntnistheorie zur Metaphysik. Dabei brauchten wir einerseits die Worte Logik und Erkenntnistheorie, andererseits die Worte Ontologie und Metaphysik als gleichbedeutend. Wie steht es jetzt mit dieser Terminologie?

Die erste Gleichsetzung können wir nur dann aufrecht erhalten, wenn wir unter Logik stets soviel wie „transzendentale Logik"

verstehen, d. h. nicht eine bloße Denklehre oder „formale" Logik, sondern eine Theorie des gegenständlichen Denkens oder des Erkennens im Auge haben. Die Trennung von Denkform und Erkenntnisform ist für uns sehr wichtig geworden, muß also auch jetzt maßgebend sein. Die ihr entsprechende Unterscheidung von Logik im weitesten Sinne und „transzendentaler Logik" oder Erkenntnistheorie bedarf daher keiner näheren Begründung mehr. Sie ist längst geläufig, und wie wir sie meinen, ergibt sich aus unseren Ausführungen zur Genüge. Jedenfalls wissen wir, was es heißt, wenn wir die Urprädikate der Welt als Erkenntnisformen von den bloßen Denkformen trennen, und was es bedeutet, daß für uns nicht nur die Denkformen, sondern auch die Erkenntnisformen zur „Logik" gehören. Die Erkenntnistheorie ist danach ein Teil der Logik im umfassendsten Sinne des Wortes, die in „formale" und „transzendentale" Logik zerfällt. Der übliche Ausdruck „formale" Logik ist zwar insofern wenig bezeichnend, als auch die Erkenntnistheorie es mit „Formen" zu tun hat. Doch ist das nur eine terminologische Schwierigkeit.

Wie aber steht es mit der Gleichsetzung von Ontologie und Metaphysik? Darüber, ob es zweckmäßig ist, an ihr festzuhalten, oder mit den zwei Worten auch zwei verschiedene Begriffe zu verbinden, und in welcher Weise eventuell eine solche Trennung zu machen ist, haben wir bisher ausdrücklich noch nichts gesagt. Wir hielten uns bei dem Terminus „Ontologie" zunächst an das, was er wörtlich übersetzt heißt, d. h. wir verstanden darunter eine Lehre vom „Sein" oder „Seienden" überhaupt und nannten sie auch eine Lehre vom Sein der „Welt". Wenn wir nun das Wort „sein" oder „seiend" in der denkbar weitesten Bedeutung nehmen, die es als Erkenntnis-Prädikat haben kann, werden wir nach unserer Prädikatslehre unter einer allgemeinen Ontologie, falls wir an die wörtliche Übersetzung denken und zugleich die Vielheit der Bedeutungen des Wortes „Sein" berücksichtigen, eine Lehre von sämtlichen Seinsarten, die als Prädikate auftreten können, verstehen. Nur müssen wir, falls wir die Ontologie überhaupt noch von der Logik trennen wollen, uns auf die Seinsarten beschränken, die zugleich Erkenntnisformen sind, denn das allgemeinste „Sein" als bloße Denkform hat nur in der sog. „formalen" Logik seinen Platz. Wo nur dies Sein als Prädikat auftritt, wird noch nichts erkannt, und die Ontologie will doch stets etwas als seiend erkennen, nicht nur denken.

Sobald wir nun aber in der Ontologie auch nur alle die Arten des Seins in Betracht ziehen, die als Prädikate zugleich Erkenntnisformen, nicht nur Denkform, sind, fallen die Aufgaben dieser Disziplin durchaus nicht mehr mit den Aufgaben zusammen, die man der Metaphysik stellt, sondern das Gebiet der Ontologie wird dann, wenigstens nach dem Sprachgebrauch, an den wir gewöhnt sind, viel umfassender als das der „Metaphysik". Diese Wissenschaft ist dem Namen und dem Herkommen nach immer die Wissenschaft von einer besonderen Art des Seins, das wir mit den verschiedensten Namen als „übersinnlich wirklich" oder als „an sich seiend" oder als „wahrhaft seiend" bezeichnen oder am besten griechisch „ontos on" nennen. Metaphysik braucht ein μετά, ein „darüber hinaus", ein „transzendentes" Sein, sie will, wie man auch sagt, zum „Wesen" der Welt vordringen, das nicht nur jenseits alles „Scheins", sondern auch jenseits aller „Erscheinung", jedenfalls jenseits der Sinnenwelt, eventuell aber auch jenseits jeder andern diesseitigen, eventuell unsinnlichen Welt liegt, also auch jenseits des unmittelbar verstehbaren Seins, das zum Diesseits zu rechnen ist.

Nach einer solchen Begriffsbestimmung liegen bei „Ontologie" und „Metaphysik" also zwei Wissenschaften vor, die in einem analogen Verhältnis wie Logik und Erkenntnistheorie zueinander stehen, insofern die Ontologie die umfassendere Disziplin von beiden ist, und die Metaphysik von ihr nur einen Teil bildet.

Zwar wird die Metaphysik gewiß auch von den „diesseitigen" Arten des Welt-Seins sprechen müssen, schon um ihr „wahres", jenseitiges Sein gegen sie abzugrenzen. Aber ihr Schwerpunkt liegt doch immer im „Ansichseienden" als dem Jenseits, und was noch wichtiger ist für die Trennung der beiden Disziplinen: es läßt sich eine allgemeine Ontologie als Lehre vom „Sein" der Welt in ihrer Totalität denken, die geradezu in einen Gegensatz zur Metaphysik tritt, insofern sie von einem „übersinnlich" Seienden, von einem „ontos on" oder von irgendeinem anderen Jenseits bei der Erkenntnis der Welt überhaupt nichts wissen will. Sie wird dann erklären, gerade das, was der Metaphysiker bloße „Erscheinung" oder bloßes Diesseits nennt, sei das „eigentlich" Seiende, denn eine andere Seinsart der Welt als die des unmittelbar gegebenen diesseitigen Seins lasse sich entweder überhaupt nicht denken, oder entziehe sich wenigstens der wissenschaftlichen Untersuchung. Man habe daher zwar gewiß Ontologie als Lehre vom Sein des Welt-

ganzen, aber nicht Metaphysik zu treiben, um das Sein der Welt wissenschaftlich zu erkennen; ein Jenseits gehe die Wissenschaft überhaupt nichts an.

Unter diesen Umständen scheint es zweckmäßig, daß wir für eine allgemeine Lehre vom „Sein der Welt überhaupt", die sich nicht von vorneherein darauf festlegt, daß die Welt in ein „wahres" und ein bloß „erscheinendes" Sein als in ein Diesseits und ein Jenseits zerfalle, auch einen besonderen Namen zu haben, und dafür eignet sich von allen, die in der philosophischen Terminologie als gebräuchlich vorliegen, das Wort „Ontologie" seiner wörtlichen Bedeutung nach am besten. Allerdings hat man den Ausdruck, als man ihn zum philosophischen Terminus machte, nicht so gebraucht. Wann er überhaupt in der Philosophie auftaucht, ist unwesentlich. Es war Clauberg, der in seiner „Ontosophia Nova" zuerst ausdrücklich einen andern Terminus wählte, um ihn an die Stelle des Wortes „Metaphysik" zu setzen, aus Gründen, die uns hier nicht weiter interessieren[1]. Statt Ontosophie sagte er auch Ontologie für Metaphysik, und in naher Beziehung zur Metaphysik ist der Terminus auch später wohl stets geblieben. Das historische Recht, die Metaphysik Ontologie zu nennen, soll nicht bestritten werden. Aber das darf uns trotzdem, angesichts der modernen ontologischen Bestrebungen, die nicht nur nach dem „ansichseienden" Jenseits der Welt forschen, nicht hindern, zu sagen: Ontologie gibt es auch dort, wo entweder eine Darstellung des übersinnlichen, transzendenten Seins der Welt ausdrücklich abgelehnt wird, oder dort, wo man das Sein der Welt zum Problem macht, ohne sich damit auf die Trennung in Diesseits und Jenseits von vorneherein festzulegen.

Im Grunde ist auch das nur eine terminologische Angelegenheit. Doch empfiehlt es sich, schon bei der Namengebung gerade in bezug auf die Fragen der Ontologie von vorneherein eine gewisse „Nüchternheit" zu bevorzugen. Selbst wenn man nicht sogleich an das „Sein des Seins" (wohl zu unterscheiden von dem Sein des Seienden) oder an das „ontos on" denkt, sondern zunächst nur vom Sein des Seienden überhaupt, d. h. von der irgendwie als „seiend" prädizierten „Welt" spricht, liegen für die Philosophie

[1] Joh. Claubergii Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim germanicae, Studiosis accommodata. Siehe namentlich S. 27 der zweiten Ausgabe 1660. Die erste Ausgabe dieser Schrift war mir nicht zugänglich.

wichtige Seins-Probleme vor. Sie wollen wir, sobald sie über die Logik des Seins hinausführen, alle „ontologisch" nennen. Sie betreffen das Sein nicht als bloße Denkform, sondern das Sein der Welt, und niemand hat das Recht, wenn er der Philosophie die Aufgabe stellt, das Sein „der Welt" zu erforschen, mit dieser Fragestellung nur den Gedanken an Metaphysik als die Lehre vom an sich oder vom Jenseits der Welt zu verknüpfen. Es bleibt, abgesehen von jeder inhaltlichen Richtigkeit einer metaphysikfreien Ontologie, jedenfalls denkbar, es könne das Sein der Welt in ihrer Totalität allein durch solche Begriffe erfaßt werden, die sich von jedem übersinnlichen oder jenseitigen oder an sich seienden Sein grundsätzlich fernhalten. Einer Möglichkeit wie dieser müssen wir schon in der Fragestellung auch terminologisch gerecht werden.

Dementsprechend werden wir auch den folgenden Gedankengang gliedern, d. h. die Konsequenzen, die sich aus unserer logischen Theorie vom Sein als Prädikat für die allgemeine, umfassende Ontologie einerseits und für die Metaphysik als deren besonderen Teil andererseits ergeben, soweit das möglich ist, getrennt erörtern.

Sprechen wir also zunächst nur von der Ontologie, die noch keine „metaphysische" Voraussetzung macht, d. h. sich lediglich die Aufgabe stellt, zu erforschen, was das Seiende überhaupt oder was das Sein der Welt in seiner Totalität ist, soweit durch das Wort „sein" nicht allein etwas gedacht, sondern auch etwas als Welt erkannt wird.

Dann versteht es sich nach den früheren Ausführungen über das Sein als Erkenntnisprädikat von selbst, daß man „das Sein" der Welt nicht in der Weise zu einem „Gegenstand" der Erkenntnis machen kann wie etwa das Licht oder die Infinitesimalzahlen oder Friedrich den Großen oder den Kapitalismus oder auch die Seele oder irgendeinen anderen Welt t e i l. Bei der Erforschung aller besonderen Teile der Welt handelt es sich um Gegenstände, deren Seinsart in der Regel bereits als bekannt vorausgesetzt ist, und zwar in der Weise, daß sie entweder ausdrücklich feststeht oder leicht bestimmt werden kann. Der zu erforschende Gegenstand ist dann entweder nur sinnlich wirklich, wie das Licht, oder nur ideal existierend, wie die Zahlen, oder zugleich auch als bedeutungsvoll verstehbar, wie Friedrich der Große und der Kapitalismus, und gerade daß er s o o d e r s o prädiziert wird, gehört zur Gegenständlichkeit der Wissenschaft, die ihn erforscht. Er wird gewiß eventuell, wenn es sich z. B. um die Seele handelt, auch als übersinnlich oder

transzendent prädiziert. In der allgemeinen Ontologie aber soll gerade nicht nur ein besonderer Inhalt in der Form eines besonderen Seins, sondern das Sein der Welt überhaupt untersucht werden, und schon deshalb kann man dies Sein nicht in der Weise als Gegenstand betrachten, wie die vorher genannten Teile der seienden Welt. Wie wir schon sagten: nicht nur, was die Welt ist, sondern gerade, was die Welt ist, wird zum ontologischen Problem.

Wollte man das bestreiten, so wäre nicht recht einzusehen, was die allgemeine Ontologie als Welt-Wissenschaft mit eigenen Problemen neben den Spezialdisziplinen, die sich mit den besonderen Weltteilen beschäftigen, überhaupt noch will. Oder dann wäre sie allerdings nur noch als Metaphysik möglich.

Jedenfalls: sie kann sich nicht die Aufgabe stellen, nur das zusammenzufassen, was die Einzelwissenschaften in ihrer Gesamtheit über alle verschiedenen Teile der Welt lehren. Eine solche „Philosophie", wie sie in den Zeiten des engsten Spezialistentums als Ideal aufgestellt wurde, ist doch wohl so stark in Mißkredit gekommen, daß sie nicht mehr ausdrücklich bekämpft zu werden braucht. Man hat eingesehen, daß man derartige „zusammenfassende" Betrachtungen besser den Spezialforschern selbst überläßt. Wo diese dann nichts mehr zu sagen wissen, kann auch der Philosoph als Ontologe nicht hoffen, die Lücken auszufüllen. Ein Zusammenfassen von bereits anderswo fertiggestellten Resultaten ist überhaupt keine selbständige wissenschaftliche Tätigkeit, am wenigsten „Philosophie".

Die Ontologie bekommt als Weltwissenschaft nur dann ihr eigenes Problem, wenn sie auch nach dem Sein der Welt selber fragt oder genauer nach dem Sein des Seienden (das darum noch kein ontos on zu sein braucht), und dies Sein der Welt haben wir als Erkenntnisform erkannt. Es ist gewiß keine bloße Denkform, aber ebensowenig für sich schon ein „Gegenstand" in dem Sinne wie das Licht, da zu einem solchen stets Form und Inhalt gehören. Bereits aus diesem Grunde kann die Ontologie sich nicht wie eine Teilwissenschaft auf den Inhalt des Seienden beschränken. Das wird man nicht mehr bezweifeln, sobald man das „Sein" der Welt logisch als Prädikat verstanden hat. Insofern muß die allgemeine Ontologie schon bei ihrer Fragestellung von der Logik lernen.

Ferner aber ergibt sich, wenn dies klar ist, aus unseren früheren Ausführungen, daß die Ontologie nicht voraussetzen darf,

es sei möglich, allen Weltteilen dieselbe Art des Seins als Prädikat beizulegen und so von vorneherein darauf auszugehen, sich „monistisch" zu gestalten, d. h. von einem und nur einem „Sein" der Welt zu reden. Gewiß läßt sich von jedem beliebigen Weltteil sagen, daß er „ist", und dann mag man auch von der Welt überhaupt „das Sein" prädizieren, das überall dasselbe, also nur eines ist. Aber wir wissen aus der Logik des Seins als Prädikat, daß dieser allgemeinste und insofern „einheitliche" Begriff des Seins eine bloße Denkform, also noch keine Erkenntnisform gibt, und daher kein Sein der Welt bedeutet.

Das sei noch an einem besonderen Punkt gezeigt. Beginnt man die Ontologie mit dem allgemeinsten Seins-Begriff, dann wird man, falls man konsequent ist, mit Hegel dazu kommen, das Sein dem Nichts gleichzusetzen[1]. Die Denkform „Sein" ist wegen ihrer absoluten Allgemeinheit nicht nur „leer" wie jede Form, sondern sie darf auch keinen besonderen Inhalt erhalten. Der Satz „die Welt ist seiend" käme, wenn „sein" diese allgemeinste Bedeutung hat, als ontologische Behauptung auf dasselbe hinaus wie der Satz „etwas ist seiend". Dies „etwas" kann man selbstverständlich auch „das Seiende" oder, wenn man will, sogar „die Welt" nennen, aber man darf nicht glauben, daß der Satz „die Welt ist seiend", dann noch irgendeine gegenständliche Erkenntnis liefert. Von der Welt wird dadurch allein noch nichts erkannt.

Das ist nach unseren früheren Ausführungen so selbstverständlich, daß es nicht mehr ausdrücklich auseinandergesetzt zu werden braucht. Doch man sollte es nie vergessen, und es muß immer wieder gesagt werden, weil man gerade das Selbstverständliche gern vergißt. Damit, daß etwas „ist", ist noch gar nichts darüber „gesagt", daß es in der Welt ist, denn es gibt nichts, ja es ist nichts denkbar, was nicht in diesem Sinn „ist". Ebenso wie wir uns in der Logik des Erkennens zunächst einmal an konkrete Beispiele halten mußten, um die logische Struktur der gegenständlich wahren Sinngebilde zu verstehen, muß auch der Ontologe sich, jedenfalls zunächst, an besondere Arten des Seins halten, wenn er das „Sein" der Welt untersucht. Sonst wird er es nie zu gegenständlichen Erkenntnissen vom Sein der Welt bringen. Nur von den besonderen Seinsarten aus, welche die Welt zeigt, kann er dann versuchen, zum allgemeinsten Sein der Welt aufzusteigen, genauer

[1] Vgl. über Hegels „Sein" den letzten Abschnitt dieser Schrift: „Sein und Nichts".

die Frage stellen, ob ein solcher Aufstieg noch in anderer Weise möglich ist, als durch die Bildung des für immer „leer" und „gegenstandslos" bleibenden Begriffs vom Sein überhaupt als einer bloßen Denkform.

Selbstverständlich kann die Ontologie auch nach dem „wahren" Sein der Welt im Gegensatz zu ihrer „Erscheinung" fragen, aber dann macht sie bereits die metaphysische Annahme, daß es außer dem Diesseits so etwas wie ein jenseitiges „ontos on" im Unterschied vom bloß erscheinenden Sein gibt, und mit dieser gewiß nicht selbstverständlichen, sondern höchst problemhaltigen Annahme sollte eine allgemeine Ontologie jedenfalls als Voraussetzung nicht beginnen. In dem Sinne „voraussetzungslos", wie wir das von jeder philosophischen Wissenschaft verlangen müssen, verfährt sie als allgemeine Ontologie vielmehr erst dann, wenn sie sich zunächst zum Bewußtsein zu bringen versucht, wie viele verschiedene Arten des Welt-Seins es im Diesseits gibt. Stellt sie sich aber diese Aufgabe, dann muß sie in jedem besonderen Falle feststellen, was gemeint ist, wo man von einem Welt-Inhalt sagt, er „sei", und wo man damit zugleich einen Gegenstand erkennen will. Um die verschiedenen Arten des Welt-Seins kennenzulernen, wird die Ontologie also keinen andern Weg haben als den, welchen auch wir in der Logik des Prädikats einschlugen, nämlich die Sätze, die etwas als seiend aussagen, daraufhin anzusehen, welche Art des Seins sie den Welt-Inhalten, auf die sie sich beziehen, als Prädikat beilegen.

Daraus ergibt sich, daß jede Ontologie, die wahrhaft universal oder Welt-umfassend sein will, zunächst wenigstens, radikal pluralistisch vorzugehen hat. Eine „monistische" Voraussetzung, die sie an ihren Anfang setzte, d. h. das Dogma, es müßten alle verschiedenen Arten des Seins der Welt sich auf eine zurückführen lassen, und daher brauchte die Ontologie nur von einer Seinsart oder von einem Sein als dem „eigentlichen" oder „wahren" Sein der Welt zu reden, würde für sie die Gefahr der Einseitigkeit im schlimmsten Sinne bedeuten, ja ein sehr problematisches und bestreitbares Welt-Resultat bereits vor der Untersuchung festlegen. Davor aber sollte sich der Ontologe noch mehr hüten als jeder andere Forscher, falls er mit Recht den Anspruch erheben will, philosophische „Grundwissenschaft" zu treiben. Dem „wahren" Sein der Welt, wenn man davon reden will, wird die Wissenschaft nur durch unbefangene Anerkennung ihrer Vielheit und

Mannigfaltigkeit gerecht. Jedenfalls muß sie durch eine Berücksichtigung der Welt-Vielheit hindurch, bevor sie zur Welt-Einheit kommt.

Das zeigt wieder gerade der allgemeinste Begriff des Seins überhaupt und sein Charakter als bloße Denkform im Unterschied von der Mehrheit der Erkenntnisformen. Er warnt uns vor jeder vorschnellen ontologischen Verallgemeinerung. Schreibt man der Welt nur dies eine, allgemeinste Sein zu, so hat man damit nicht nur noch nichts vom Sein der Welt erkannt, sondern man nimmt sich damit geradezu die Möglichkeit, die Welt zu „sehen" und dann zu erkennen, was und wie sie „ist". Man verbaut sich den Horizont. Erst nachdem die allgemeine Ontologie alle „monistischen" Mauern niederlegt und sich einen Überblick über die verschiedenen Seinsarten der Welt verschafft hat, bekommt sie die Möglichkeit, ein Fundament zu legen, das breit genug für den universalen Aufbau einer Erkenntnis des „Seienden überhaupt" oder des Seins dessen ist, was den Namen „Welt" verdient.

Wie aber soll nun die Ontologie dies Fundament gewinnen? Das Schlagwort „Pluralismus" sagt für sich allein darüber noch nichts.

Wir scheuen uns nicht, hier einen Ausdruck zu verwenden, der oft mißbraucht und überdies sehr vieldeutig ist. Wir kennen leider keinen bessern. Die Ontologie kann sich, um dem Welt-Reichtum in seiner Mannigfaltigkeit auch in bezug auf „das Sein" gerecht zu werden, nur auf Erfahrung stützen. Vor der Forderung einer „empirischen" Basis sollte man auch in der Ontologie, trotz aller Einseitigkeiten der „empiristischen" Erkenntnistheorien, nicht zurückschrecken. Es entsteht dadurch keine Verengung des Horizontes, sobald man nur den Begriff der „Erfahrung" umfassend genug nimmt, d. h. ihn nicht von vorneherein etwa ebenso verengt wie den Begriff des Seins als eines einzigen Erkenntnisprädikats.

Das aber bedeutet in diesem Falle: man darf nicht ausschließlich eine besondere Art der „Erfahrung" für möglich halten, d. h. etwa glauben, man könne nur wahrnehmbare Gegenstände, körperliche oder seelische, denen das Prädikat sinnlich wirklich zukommt, „erfahren". Mit einer „sensualistischen" Grundlegung hat unsere Forderung nach Erfahrung nichts zu tun. Man muß vielmehr das „Erfahrbare" dem gleichsetzen, was irgendwie unmittelbar „zum Bewußtsein kommen" oder was „erlebt" werden kann, oder wie

man sonst sagen will, um die direkte Zugänglichkeit eines etwas zum Ausdruck zu bringen. Ein absolut unzweideutiger Terminus fehlt hier. Am besten sagen wir vielleicht: man sollte alles das „Erfahrung" nennen, was unmittelbar „anschaulich gegeben" ist, und sich also vorurteilslos in der Welt „umsehen", was man in diesem Sinne des Wortes alles „erfährt". Dann wird ein universaler „Empirismus" den Sensualismus bekämpfen. So und so allein gewinnt man die sich unter diesen Umständen notwendig pluralistisch gestaltende Basis für eine allgemeine Lehre vom Sein der Welt, die nicht bei leeren Denkformen stehen bleibt.

Lediglich das eine ist schon bei der Frage nach der Basis einer umfassenden Wissenschaft vom Sein der Welt zu berücksichtigen: man darf die Aufmerksamkeit auch hier nicht allein auf die anschaulichen Weltinhalte lenken, wie der Intuitionismus das tut oder zu tun behauptet, sondern man muß stets von vorneherein sogleich auch die den verschiedenen Arten des erfahrenen Materials zukommenden Formen berücksichtigen, die als jedesmal identische Prädikate zu den verschiedenen Gruppen von inhaltlich mannigfaltig bestimmten, in der Welt vorgefundenen Inhalten gehören. Kurz, man muß auch in der Erfahrung stets sowohl das Subjekt als auch das Prädikat der wahren Sätze darüber, sowohl den Inhalt als auch die Form der wahren Sinngebilde, sowohl die Anschauung als auch den Begriff, unter den man sie bringt, beachten.

Weiter brauchen wir diese Gedanken nicht zu verfolgen. Die Frage, welche verschiedenen Arten von anschaulichen Inhalten es gibt, und welche verschiedenen Prädikate es sind, die einer umfassenden Erfahrung dementsprechend als Urprädikate entgegentreten, oder vollends die Frage, ob es sich bei den früher genannten Urprädikaten „sinnlich wirklich", „unsinnlich geltend", „ideal existierend" usw. in Wahrheit durchweg um Urprädikate handelt, oder ob nicht vielleicht das eine von ihnen, wie z. B. das „ideale (mathematische) Existieren" sich auf andere Urprädikate zurückführen läßt, und welche Prädikate wir dann schließlich übrig behalten, um sie als letzte, nicht mehr aufeinander zurückführbare Urprädikate dem Aufbau einer allgemeinen Ontologie zugrundezulegen — das alles sind Fragen, die nicht die Logik der Ontologie, sondern nur die Ontologie selbst beantworten kann.

Zu diesen Fragen gehört selbstverständlich auch das Problem, ob es so etwas wie ein „letztes" Urprädikat gibt, das zur „Welt

überhaupt" gehört. Das bleibt trotz des pluralistisch-empirischen Anfangs sehr wohl möglich, wenn man nur nicht die allgemeinste Form des Seins dafür hält, die eine bloße Denkform, noch keine Erkenntnisform ist. Wir lehnen nicht etwa den „Monismus" als ontologisches Problem von vorneherein ab. Wir behaupten nur, daß man mit einer monistischen Voraussetzung die Ontologie nicht beginnen darf. Wie weit es schließlich dazu kommen kann, ein Sein als „das Sein des Seins" oder als ontos on dem Weltganzen als „letztes" Erkenntnisprädikat beizulegen, darüber kann die Logik, auch als Erkenntnistheorie, nichts sagen. Sie wird nur immer wieder davor warnen, jenes allgemeinste und insofern auch „letzte" Sein, weil es als bloße Denkform des Seins überhaupt auf jedes beliebige Etwas paßt, deshalb schon als das Urprädikat der Welt-Erkenntnis, und damit ontologisch für das Sein des ontos on oder für das „wahre" Sein der Welt, für das „Ansichseiende" zu halten, und sie wird im Zusammenhang damit behaupten, daß man eine Entscheidung über die Welteinheit nicht treffen könne, bevor man nicht die Weltvielheit, die es auch „gibt", gründlich ontologisch erforscht hat.

Insbesondere sollte klar sein: der oft an die Spitze gestellte Satz, das eine Sein der Welt muß eine Einheit sein, enthält, soweit er wahr ist, eine Tautologie ohne jeden gegenständlichen Erkenntnisgehalt. Gewiß behält man, wenn die Vielheit der Welt unter den allgemeinsten Begriff des Seins überhaupt gebracht ist, nur noch einen Seinsbegriff übrig, und den mag man dann „das Sein" nennen. Ebenso kann man auch die Vielheit aller Pflanzen unter einen Begriff bringen, und dann hat man „die Pflanze". Aber, während man bei solchen Begriffen, die sich auf besondere Teile der Welt beziehen, noch den Begriff eines Gegenstandes in der Welt behält, ist bei dem allgemeinsten Begriff des Seienden überhaupt es gerade die Frage, ob dieser letzte Seinsbegriff noch mehr als den Begriff der allgemeinsten logischen Denkform „Sein" darstellt und daher noch irgendeine Erkenntnisbedeutung für die Ontologie als die Wissenschaft vom Sein der Welt besitzt. Daß hier diese Frage vorliegt, muß man aus der Logik des Prädikats „Sein" gelernt haben. Dann wird man der Möglichkeit, alles in der Welt unter den einen Begriff des Seins überhaupt zu bringen, keine große Wichtigkeit für die Welterkenntnis beilegen.

Bevor wir die Erörterung der Unentbehrlichkeit einer Logik des Prädikats für die allgemeine Ontologie verlassen und dazu

übergehen, die Bedeutung der Logik für die Metaphysik im besonderen aufzuzeigen, wollen wir das Ergebnis, zu dem wir bisher gekommen sind, noch von einer anderen Seite her beleuchten und im Zusammenhang damit zu weit verbreiteten Tendenzen unserer Zeit Stellung nehmen.

Wir knüpfen dabei an Ausführungen an, die Nicolai Hartmann neuerdings gemacht hat. Er gehört zu denen, die mit besonderem Nachdruck verlangen, die Philosophie müsse wieder zur Ontologie werden und dürfe nicht in bloßer Erkenntnistheorie stecken bleiben. Zugleich fordert er, daß auch die Ontologie „kritisch" verfahre. Er hat eine Abhandlung mit dem Titel „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" geschrieben, die uns hier besonders interessiert, da sie sich mit unserm Thema, schon durch ihre Problemstellung, eng berühren muß[1].

In dieser Schrift sagt Hartmann bereits am Anfang: „ein theoretisches Denken, das nicht im Grunde ontologisch wäre, hat nie bestanden und ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es liegt eben im Wesen des Denkens, sich nicht auf nichts, sondern nur auf ein Seiendes richten zu können" (S. 125). Dieser Behauptung brauchen wir nicht zu widersprechen. Wir würden nur statt „Denken" lieber „Erkennen" sagen. Die Denkform „Sein" reicht in der Ontologie nicht aus. Abgesehen davon aber glauben wir, daß durch unsere Prädikatstheorie, wie durch unsere ganze Lehre von der Struktur der logischen Sinngebilde, nicht nur behauptet, sondern auch bewiesen ist, weshalb und inwiefern jedes theoretische „Denken", genauer: jedes theoretische Erkennen, auf Seiendes sich richtet, das nicht nur in der allgemeinsten logischen Denkform des „Seins überhaupt" steht. Das Denken, das zugleich gegenständliches Erkennen sein will, ist in der Tat notwendig auf das gerichtet, was ontologisch zum Sein der Welt gehört.

Wir können Hartmann auch dort beipflichten, wo er an derselben Stelle sagt: „Es hilft nichts, wenn man, um dieser Konsequenz zu entgehen, die theoretische Grundfrage auf das Erkenntnisproblem allein beschränkt. Es ist eine bare Selbsttäuschung, wenn man auf diese Weise der Seinsfrage zu entgehen meint. Man erreicht gerade das Gegenteil. Es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage. Denn es gibt keine Erkenntnis, deren ganzer Sinn nicht darin bestünde, Seinserkenntnis zu sein." Hier spricht Hartmann

[1] Festschrift für Paul Natorp. Zum siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet. 1924. S. 124ff.

selbst nicht von „Denken", sondern von „Erkennen", und alles das, was er hier sagt, haben auch wir auf Grund unserer Logik des Prädikats „sein" nicht nur behauptet, sondern zu begründen versucht. Eine Logik, die nicht bloße Denklehre im Sinne der sogenannten „formalen", mit Identität und Widerspruch allein arbeitenden Logik, sondern Erkenntnistheorie im Sinne der „transzendentalen Logik" Kants sein, d. h. die Erkenntnis irgendeines Gegenstandes verstehen will, kommt ohne den Begriff des Seins als eines Erkenntnisprädikats gewiß nicht aus, denn nur irgendwie „seiende", d. h. als „seiend" prädizierte Gegenstände kann man erkennen. Aus diesem Grunde nennen wir jedes Prädikat, welches einem Inhalt als die zu ihm gehörige Form des Seins beizulegen ist, Urprädikat und behaupten, ein solches Prädikat gehe allen den Prädikaten logisch voran, die einen Gegenstand inhaltlich bestimmen, und die im Vergleich zu ihm „sekundäre" Prädikate sind.

Dagegen oder vielmehr gerade deswegen können wir Hartmann nicht zustimmen, wenn er fortfährt: „Erkenntnis ist eben ein Bezogensein des Bewußtseins auf Ansichseiendes." Dieser Satz ist zum mindesten mehrdeutig. Was bedeutet hier das Wort „an sich"? Ist jedes „Sein" der Welt ein „an sich sein"? Was heißt das? Das bedarf der genauen Bestimmung.

Wenn wir dabei an das Kantische „Ding an sich" und seinen Gegensatz zu „Erscheinung" denken, werden wir sofort fragen müssen, ob hier nicht, völlig „dogmatisch", ein besonderer Begriff des Seins der Welt als der des „einzig wahren" Seins aus der vorkantischen Metaphysik übernommen worden ist, ein Begriff, der eventuell eine „kritische" Prüfung nicht verträgt, und daher in einer Ontologie, die kritisch sein will, unter keinen Umständen als Begriff des Seins der Welt vorausgesetzt werden darf. Wir müssen vielmehr fragen: bezieht sich denn jede Erkenntnis der Welt auf ein „Ansichseiendes" im Sinne der Metaphysik? Gibt es nicht auch echt gegenständliche Erkenntnisse, die sich gewiß auf ein Seiendes in der Welt richten, aber mit der besonderen Art des Seins, die man „an sich" zu nennen gewöhnt ist, noch gar nichts zu tun haben?

Die Antwort steht durchaus nicht „a priori", d. h. vor der sachlichen Untersuchung der allgemeinen Ontologie fest. Ja, der Begriff des „Ansichseienden" in seiner historisch festgelegten Bedeutung gehört höchstens als Beispiel in den Anfang einer allgemeinen Ontologie, die jeder Lehre von einem besonderen Sein

der Welt, also auch der Metaphysik, die man dann eine Lehre vom „Ansichseienden" nennen mag, voraus gehen muß. Wir dürfen ohne Begründung nicht einmal das Dogma aufstellen, daß jedes Sein der Welt, welches nicht „an sich" ist, darum zur bloßen „Erscheinung" herabsinkt. Das wäre nicht minder unkritisch. „An sich" und „Erscheinung" sind in ihrer üblichen Bedeutung Wechselbegriffe, d. h. es gibt das eine nicht ohne das andere, und von allen Voraussetzungen, die in solchen speziellen Seinsbegriffen der Welt stecken, wird die allgemeine Ontologie, sobald sie sich über den Begriff des Seins als Erkenntnis-Prädikat wie als Denkprädikat klar geworden ist, an ihrem Beginn absehen. Nur dann verfährt sie „kritisch".

Es ist allerdings zu befürchten, daß mancher finden wird, mit derartigen „Einschränkungen", die in Wahrheit Erweiterungen des Problemgebietes sind, sei der modernen Ontologie von vornherein der eigentliche Lebensnerv genommen. Sie müsse gerade auf die Erkenntnis eines Ansichseienden ausgehen, ja darin beruhe die Bedeutung des modernen ontologischen Denkens, daß es den Mut zu einem solchen Unternehmen wiedergefunden habe. So meint z. B. Ferdinand Weinhandl[1] in einer interessanten Abhandlung „Zum Problem der Realtranszendenz in der modernen Ontologie": das, was diese Wissenschaft „erst voll und ganz zur ‚Ontologie' macht, ist der Umstand, daß sie . . . . . die zumal seit Kant meist sorgsam gemiedene Frage nach der Beschaffenheit der realen Welt ohne (nicht etwa ohne Rücksicht auf) menschliche(!) Subjekte, denen sie bewußt ist, erneut zur Diskussion stellt. Die Transzendenz des Realen mit allen Folgen wird zum Problem. Es ist das bleibende Verdienst der neuen Ontologie, daß sie sich dieses Anliegen in seiner Ursprünglichkeit und Unmißverständlichkeit weder durch die Last der Geschichte, noch durch positivistische Resignation verkümmern läßt."

Das scheint unzweideutig, und das kann gewiß auch einen richtigen Gedanken enthalten, aber es kommt dabei doch alles darauf an, was man unter „Transzendenz" der Welt versteht, und gerade das ist, sobald das „menschliche Subjekt" hereingezogen wird, nicht eindeutig gesagt. Man sollte hier Unterscheidungen machen, die in Ausführungen von solcher Art entweder gar nicht

[1] Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft, I. Jahrg., II. Halbband, 1926, S. 267ff.

oder doch nicht mit genügender Schärfe gemacht zu werden pflegen. Erst dann wird klar, was ihre Vertreter eigentlich wollen.

So sagt z. B. auch Nicolai Hartmann, auf den sich Weinhandl beruft: „Der Gedanke des Transzendenten bleibt natürlich immanent, wie jeder Gedanke; aber daß mit ihm ein Transzendentes gemeint ist, bleibt davon unangefochten bestehen. Mit einem Immanenten kann sehr wohl ein Transzendentes gemeint sein. Das Denken kann ein Denkfremdes sehr wohl repräsentieren. Wie weit es dasselbe richtig repräsentiert, wie weit der Gedanke mit dem Denkgegenstand übereinstimmt, ist eine andere Frage[1]."

Auch dies alles ist eventuell zutreffend, aber auch hier fehlt wieder ein Begriff, der zur vollen Klarheit unentbehrlich ist, weil erst er den Begriff des „Gedankens" und damit den entsprechenden Begriff der „Transzendenz" unzweideutig macht. Hier scheint nämlich noch eine Alternative zu herrschen, die in Wahrheit keine Alternative ist. Es wird der „Gedanke" und das „Transzendente" einander gegenübergestellt. Auch das kann zwar gewiß seinen guten Sinn haben, aber gerade das Wort „Gedanke" ist an dieser Stelle nicht einwandfrei gewählt, um ihm das Transzendente entgegenzustellen, denn es ist zweideutig. Man mag auf das intensivste bestreiten, daß alles Erkennen ein bloßes „Denken" sei, und gerade die Tendenz dieser Abhandlung ist darauf gerichtet, zu zeigen: alles Erkennen von Gegenständen ist mehr als „Denken", d. h. geht darüber grundsätzlich hinaus zu einem Sein der Welt, das es erkennen will, und zwar ist dies ein Sein, das nicht nur als Denkform, sondern im Gegensatz dazu als gegenständliche Erkenntnisform verstanden werden muß. Diese Unterscheidung gestattet uns dann, eindeutig von „seienden" Gegenständen zu reden, die etwas prinzipiell anderes als bloße „Gedanken" des erkennenden Subjekts sind. So kommen wir zu einem Begriff vom Sein der Welt.

Damit aber ist noch in keiner Weise gesagt, daß dies Seiende ein „Transzendentes" im Sinne der von Kant in der Transzendentalen Dialektik bekämpften Metaphysik sein muß, d. h. ein „Ansich" im Gegensatz zur bloßen „Erscheinung". Oder will man etwa jedes Sein der Welt, das mehr als bloß logisch „gedacht" ist, schon ein transzendentes und ansichseiendes nennen? Das

[1] Nikolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 224.

kann man selbstverständlich auch tun. Über terminologische Fragen läßt sich immer streiten. Aber zweckmäßig wäre diese Terminologie nicht. Eindeutiger und vollständiger ist es, den Gedanken, die nur Gedanken sind, und die deshalb noch zu keinem „Sein" der Welt im Sinne der Ontologie vordringen, nicht allein ein Ansichseiendes oder Transzendentes gegenüberzustellen, sondern zwischen die beiden Extreme, die bloßen Gedanken einerseits und das transzendente Jenseits andererseits, ein Drittes als ein diesseitiges Sein der Welt zu setzen, das weder bloßer Gedanke, noch bereits ein Jenseits der diesseitigen Welt ist, sondern ein Sein, das zwar den bloßen Gedanken „transzendiert", im übrigen sich aber durchaus im Diesseits hält und insofern „immanent" bleibt.

Gerade auf dies dritte „Sein" kommt es hier an, wo der Begriff einer umfassenden Ontologie in Frage steht, und zu ihm, das sich so wenig wie das „Transzendente" in bloße Gedanken des Ich-Subjekts auflösen läßt, werden wir dann nicht nur die gesamte wirkliche Sinnenwelt, also die Körper und die seelischen Vorgänge der Individuen, rechnen, sondern auch die unmittelbar verstehbaren unsinnlichen, überindividuellen Gebilde, zu denen jeder wahre „Sinn" eines Satzes, jede verstehbare Wortbedeutung und noch vieles Andere gehört. Von all diesem nur diesseitig und insofern „immanent" Seienden gibt es doch unzweifelhaft auch „Erkenntnis", und sie braucht sich als Erkenntnis eines Weltteils um die Probleme eines „Ansichseienden", d. h. eines nicht nur die Gedanken, sondern auch die diesseitige Welt überhaupt „transzendierenden" Seins der Welt nicht zu kümmern. Sie kann sich auf ihr besonderes Gebiet des diesseitigen Seins der Welt beschränken und wird dann allerdings, falls sie vorsichtig ist, eine solche Beschränkung auch insofern ausüben, als sie sich hütet, zu bestreiten, daß es außer dem Diesseits, das sie erkennen will, überhaupt noch ein Jenseits der Welt geben könne, welches dann ein „Ansichseiendes" oder ein „ontos on" zu nennen ist.

Kurz, hält man die drei Sphären, die des „bloßen Gedankens", die des „diesseitigen Welt-Seins" und die des „jenseitigen Welt-Seins" streng auseinander, was man muß, um einen umfassenden Seinsbegriff zu erhalten, und läßt die Alternative: „bloße Gedanken" oder „Ansichseiendes" endgültig fallen, dann fehlt jeder Grund, den zutreffenden Satz, daß alle Erkenntnis notwendigerweise „Seinserkenntnis" ist, mit dem andern, problematischen Satz zu

identifizieren, daß alle Erkenntnis notwendigerweise auf ein „Ansichseiendes" gerichtet sei.

Dann aber wird man zugleich auch weitergehen und einsehen: der Ontologie muß an ihrem Anfang die Aufgabe gestellt werden, vorurteilslos zu fragen, welche verschiedenen Arten des Seins der Welt es als Erkenntnisprädikate gibt, genauer: welche Arten, einen Inhalt als in der Welt „seiend" (nicht nur gedacht) zu prädizieren, wir in wahren Sinngebilden, die etwas von der Welt erkennen, auf Grund einer umfassenden „Erfahrung", vorfinden. Wenn dies festgestellt ist, dann erst können wir schließlich fragen: lassen sich die verschiedenen „erfahrenen" Seinsarten der Welt eventuell „einheitlich" begreifen, und wie ist das möglich? Darüber haben wir bereits gesprochen.

Selbstverständlich bleibt es denkbar, daß ein solches einheitliches Begreifen des Seins der Welt erst dann gelingt, wenn man alle die verschiedenen Arten des gegenständlichen Seins auch mit einem „Ansichseienden" im alten Sinn irgendwie in Verbindung bringt und sie dann zugleich als dessen bloße „Erscheinungen" ansieht. Wir lehnen hier jedes negative „Dogma" ebenso ab wie jedes positive. Aber die Wahrheit eines solchen Satzes muß erst begründet werden, und sogar wenn die Begründung gelingt, bleibt das „Ansichseiende" immer nur eine Seinsart unter andern. Keine Ontologie kann in dem Sinne „monistisch" sein wollen, daß sie die Vielheit der Arten des Welt-Seins überhaupt leugnet. Mag man sogar von einem „einzig wahren" Sein sprechen, dem gegenüber alle andern Arten des Seins zum bloßen „Schein" herabsinken, so muß man doch in der Wissenschaft vom Seienden überhaupt, also in der Ontologie, auch von diesen andern Arten des Seins der Welt, ja sogar vom Sein des Scheins handeln, und die allgemeine, weltumfassende Ontologie behält daher stets die Aufgabe, zuerst über die Vielheit und das Wesen aller verschiedenen Seinsarten der Welt Klarheit zu geben.

Wenn sie das aber eingesehen hat, wird sie sogleich noch einen Schritt in einer andern Richtung weiter gehen und einsehen, daß zwar der Satz: „es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage" richtig ist, genau ebenso richtig jedoch zugleich, wenigstens für die allgemeine Ontologie, die Umkehrung dieses Satzes: „es gibt keine Seinsfrage ohne Erkenntnisfrage". Das muß aus unserer Lehre vom Sein als Prädikat jetzt endgültig klar geworden sein: eine Seinsfrage, die keine Teilfrage bleiben soll wie in einer Spezial-

wissenschaft, läßt sich nur im engsten Zusammenhang mit der Erkenntnisfrage wissenschaftlich beantworten. Wir sahen schon früher: ausschließlich Teilwissenschaften sind in der Lage, ihren besonderen Teil des Seienden zu erforschen, ohne die Erkenntnisfrage zu stellen, denn nur die Seinsart ihres besonderen Seienden versteht sich von selbst. „Das Sein" der Welt dagegen, welches die Ontologie erforschen will, ist nicht nur niemals „selbstverständlich", wie wir gezeigt haben, sondern überhaupt kein „Gegenstand" in der Weise wie irgendein Weltteil. Sein bleibt immer Prädikat. „Das Sein" der Welt als Subjekt ist streng genommen stets der Inbegriff des Seienden, d. h. das als seiend Prädizierte. Wir müssen also, das zeigt sich hier von neuem, stets sorgfältig zwischen „dem Sein" der Welt als Prädikat oder als Form einerseits und „dem Seienden" der Welt als einem Inhalt in der Welt-Form andererseits unterscheiden. Diese Trennung darf auch, ja gerade die Ontologie nie vergessen. Nur dann vermag sie als Wissenschaft von der Welt „das Seiende" mit Rücksicht auf „das Sein" zu erkennen.

Sobald wir aber auch nur die Frage stellen: was ist das Sein des Seienden? sind wir bereits in der Erkenntnistheorie oder der Logik. Vollends läßt die Frage sich nicht beantworten, ohne daß wir über das Wesen des Prädikats „sein" und die Rolle, die es in wahren Sätzen über das Seiende spielt, Klarheit erreicht haben. So steht das allgemeine Prinzip, auf dem der Zusammenhang von Logik und Ontologie beruht, auch in dieser Hinsicht fest.

Um ihn weiter zu verfolgen, können wir nicht bei so allgemeinen Erörterungen wie den bisher angestellten stehen bleiben, sondern müssen uns wieder an besonders bestimmte Beispiele halten. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, daß wir auch einmal einen Blick auf Gedanken aus der Vergangenheit der Philosophie werfen, von denen wir heute noch abhängig sind. Dabei können wir jedoch die Unterscheidung von Ontologie und Metaphysik nicht mehr durchführen, denn die weitaus meisten Ontologien der Vergangenheit haben, wie gewiß nicht bestritten werden soll, einen metaphysischen Charakter. Wir müssen daher schon jetzt von der Bedeutung der Logik auch für die Metaphysik sprechen. Doch werden wir das Problem, was die Logik für eine bewußt und ausschließlich metaphysische Fragestellung zu sagen hat, später noch ausdrücklich und gesondert behandeln.

Denken wir zuerst an die Ontologie, die maßgebend für das gesamte europäische Philosophieren geworden ist, nämlich die

platonische. Dann sehen wir leicht: sie läßt sich nur verstehen, wenn man weiß, wie sie aus der Logoslehre, die man dem Sokrates zuschreibt, erwachsen ist, und sie kann auch sachlich ohne ein logisches oder erkenntnistheoretisches Fundament nicht gedacht werden. Insofern bestätigt sie unsere These über die Untrennbarkeit der Ontologie von der Logik.

Gewiß begnügte sich Platon nicht mit der logischen Einsicht, daß ein „Logos", um allgemeingültige Erkenntnis zu geben, im Unterschied von den individuellen Wahrnehmungen der Sinnenwelt als Begriff oder als „Gedanke" selber „allgemein" sein müsse, sondern er fragte sogleich weiter nach den Gegenständen der wahren Erkenntnis und damit nach dem Sein der Welt. Er trieb also Ontologie. Aber er konnte ohne eine logische Grundlegung nicht einmal die Frage seiner Ontologie stellen, und er bestimmte dann weiter auch das „Wesen" des Seins als Gegenstand der wahren Erkenntnis ganz unter logischen oder erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Er ging dabei davon aus, daß die Erkenntnis den Sinn habe, ihren Gegenstand abzubilden: Gleiches läßt sich nur durch Gleiches erkennen. Da nun aber die diesseitige Sinnenwelt, die wir wahrnehmen, keine Gegenstände von der Art zeigt, daß sie mit Rücksicht auf die Allgemeinheit ihres Seins dem stets allgemeinen wahren „Logos" gleichen, sind wir genötigt, als Gegenstand der Erkenntnis eine völlig andere Art des Seins als das der Sinnenwelt anzunehmen, ein jenseitiges, transzendentes Sein, das als Urbild für die es abbildenden allgemeinen Begriffe zu verstehen ist.

Darin haben wir, so kurz wie möglich gesagt, den logischen oder erkenntnistheoretischen „Ursprung" von Platons Ideenlehre, und wir sehen unzweideutig: es sind logische oder erkenntnistheoretische Gründe, die ihn veranlassen, das Sein der Welt in ein „aistheton" und ein „noeton", in phänomena und noumena, in relatives und absolutes, diesseitiges und jenseitiges Sein zu spalten, um mit diesen Dualismen das Fundament seiner Ontologie zu legen, und dann der Philosophie die Aufgabe zu stellen, über die sinnliche Welt hinaus, die bloße „Erscheinung" ist, zum übersinnlichen ontos on vorzudringen. Um in unserer Terminologie zu sprechen: aus seinem Begriff des gegenständlich wahren Erkennens folgert Platon: wir kommen beim Erkennen des Seins der Welt mit dem Prädikat „sinnlich seiend" nicht aus, sondern wir brauchen eine andere, übersinnliche Art des Seins als Prädikat, um das „Wesen" der Welt oder des wahrhaft Seienden zu kennzeichnen.

Da alle bewußt metaphysischen Ontologien der Folgezeit nicht nur faktisch mit den hier zum ersten Male gestellten Problemen in Zusammenhang stehen, sondern in der Regel auch dieselbe Art der Begründung zeigen, also auf logischer oder erkenntnistheoretischer Basis beruhen, braucht für einen großen Teil der europäischen Ontologie und Metaphysik nicht mehr gezeigt zu werden, daß er ohne Logik oder Erkenntnistheorie undenkbar ist. Überall wird der Begriff des „wahren Seins" von dem Begriff der „wahren Erkenntnis" her bestimmt, und es ist auch nicht einzusehen, wie man ihn in einer Wissenschaft anders bestimmen sollte. Welchen Inhalten ist das „wahre" Sein als Prädikat zuzusprechen, und welche anderen Inhalte haben als bloße „Erscheinungen" zu gelten? So kann man das Problem jeder Metaphysik formulieren, und um auf diese Frage eine begründete Antwort zu geben, muß man zuerst wissen, was wahre Erkenntnis ist.

Doch wir können noch weiter gehen: man muß das nicht nur dann wissen, wenn man eine metaphysische Ontologie des Jenseits positiv aufbauen will, sondern auch dann, wenn man fragt, was es denn mit der metaphysischen Seinsspaltung in Erscheinung und Wesen als in Diesseits und Jenseits überhaupt auf sich hat. Man wird dann zuerst untersuchen müssen, ob es richtig ist, daß Erkennen soviel wie „abbilden" bedeutet, und daß daher, wie Platon annahm, den wahren Begriffen (λόγοι), die als Abbilder der Sinnenwelt nicht gelten können, notwendig Gegenstände entsprechen, die in einer andern Sphäre des Seins als der sinnlich wahrnehmbaren, nämlich der übersinnlichen, zu suchen sind. Man hat also, um die metaphysischen Voraussetzungen zu prüfen, vor allem den Begriff der Wahrheit als den einer „Adäquatio" ins Auge zu fassen, und das ergibt dann ein logisches oder erkenntnistheoretisches Problem. Von der Ansicht, die man über die logische oder erkenntnistheoretische Frage gewinnt, in welcher Hinsicht Erkenntnis mit ihren Gegenständen „übereinzustimmen" hat, und was eine Übereinstimmung beim Erkennen überhaupt bedeutet, wird die Gestaltung auch der Ontologie und vor allem die Bestimmung des „Ansichseienden" abhängen.

Ja, wir können schließlich noch mehr sagen. Der Zusammenhang von Logik und Ontologie ist nicht nur für die Ontologie als Metaphysik, sondern auch für die Gestaltung der Gedanken entscheidend, die darauf ausgehen, die Welt ohne Annahme eines Jenseits zu begreifen, die also eine metaphysikfreie Ontologie an-

streben, d. h. bereits im Diesseits das „wahre" Weltganze sehen, dem der Gegensatz zur Erscheinung fehlt, und die daher von einer Seinsspaltung in Diesseits und Jenseits, wie Platon sie vollzog, überhaupt nichts wissen wollen.

Um uns auch das an einem Beispiel klarzumachen, brauchen wir nur an Hume zu denken, der solche antimetaphysischen oder positivistischen Gedanken zwar gewiß nicht als erster gedacht, aber im Prinzip doch zur bisher größten Vollendung gebracht hat, so daß viele Denker sich bis heute in seinem Fahrwasser bewegen. Hier müssen wir selbstverständlich die Logik voranstellen, aber sogleich hinzufügen: Hume ist durchaus nicht nur Erkenntnistheoretiker, wie viele glauben, sondern ebenso zugleich Ontologe, d. h. auch er forscht nach dem „Sein der Welt" in ihrer Totalität und gibt eine umfassende Antwort auf das ontologische Problem, wie wir es verstehen. Das Seiende überhaupt besteht für ihn aus Wahrnehmungen (Impressionen) einerseits und ihren Kopien, den „Ideen" andererseits. Alles, was sich nicht unter einen dieser beiden Begriffe, die für ihn die Urprädikate der wahren Erkenntnis und die Formen des wahren Seins sind, bringen läßt, ist bloße „Fiktion". So können wir, um ganz kurz zu sein, die Ontologie Humes zusammenfassen. Dann kennen wir die Umrisse seiner „Welt", und an der Art, wie er sie darstellt, sehen wir einerseits, daß auch hier das Erkenntnisproblem das Seinsproblem einschließt. Aber es bestätigt sich zugleich andererseits wieder die Umkehrung dieses Satzes, nämlich daß es für die Ontologie keine Seinsfrage ohne eine Erkenntnisfrage gibt, denn Humes Ontologie ist, ebenso wie die platonische Metaphysik, erkenntnistheoretisch begründet. Erkenntnisformen werden als Formen des Seins vorausgesetzt. Aus der Logik ergibt sich die Ontologie.

Es empfiehlt sich, das noch einen Schritt weiter zu verfolgen. Wie begründet Hume seine Lehre vom Sein der Welt? Zum Teil beruht sie auf derselben Überzeugung, die Platon hatte, nämlich, daß Erkennen Abbilden ist. Das ist sein logisches „Dogma". Daher können nach Hume nur die „Ideen" wahr sein, die Abbilder der Impressionen sind. Dazu kommt aber noch eine andere, sowohl logische als auch ontologische Voraussetzung, nämlich die, daß sich nur das erkennen läßt, was wir sinnlich wahrnehmen, und daß deshalb nur die Sinnenwelt wahrhaft „ist". Daran hielt Hume ebenso fest wie an dem Begriff des Erkennens als eines Abbildens, und aus den beiden erkenntnistheoretischen Dogmen oder Thesen

vom Erkennen als einem Abbilden und der auf sinnliche Wahrnehmungen, Impressionen, beschränkten Erkenntnis entwickelt sich seine ganze Ontologie.

Wir haben Hume auch deswegen hier genannt, weil bei ihm die antimetaphysische Tendenz ausdrücklich bis zur Beschränkung auf das sinnlich wahrnehmbare Sein als Weltsein geht, also das äußerste Extrem darstellt, das sich in antimetaphysischer Richtung denken läßt, und weil er zugleich alles, was für dies Extrem zu sagen ist, so scharf „gesehen" und so glänzend in „Begriffen" dargestellt, also so klar „erkannt" hat, daß seine Theorien auch heute noch den größten Einfluß ausüben. Da wir auch an ihnen zeigen konnten, wie sich hier Erkenntnistheorie und Ontologie aufs engste miteinander verbinden, haben wir wieder für ein großes Stück der europäischen Philosophie nachgewiesen, daß die beiden Disziplinen in ihr überhaupt nicht zu trennen sind.

Wir dürfen nicht daran denken, die ganze Vergangenheit der Philosophie als Ontologie unter diesem Gesichtspunkt an uns vorüberziehen zu lassen, und ebensowenig daran, entweder zu einer metaphysischen Ontologie wie der platonischen oder zu einer antimetaphysischen, sensualistisch gerichteten Ontologie wie der Humeschen kritisch Stellung zu nehmen. Das würde viel zu weit führen. Aber das eine läßt sich leicht auch in Kürze zeigen: wenn überhaupt zu solchen Gedanken kritisch Stellung genommen werden soll, so ist das, jedenfalls bei diesen beiden Extremen, nur durch Beantwortung logischer und erkenntnistheoretischer Fragen, genauer durch eine Logik des Prädikats, möglich. Wir wollen unsern Gedankengang wenigstens soweit führen, daß dies in bezug auf Hume und Platon klar wird.

Will man Hume kritisieren, so wird man zunächst fragen müssen, ob es stimmt, daß sich nur sinnlich Wahrnehmbares dem Forscher anschaulich als „Welt" darstellt, oder ob nicht vielmehr schon in den wahren Sinngebilden, die Hume mit jedem Satz, den er für wahr hält, zum Ausdruck bringt, und deren Bestand er als Wahrheit über Sinnliches nicht leugnen kann, ohne sich selbst zu widersprechen, etwas unmittelbar gegeben ist, was sich nicht mehr sinnlich wahrnehmen, sondern nur als unsinnlich verstehen läßt, und ob daher Humes konsequenter Welt-Sensualismus nicht vor jeder tiefer dringenden Erkenntnistheorie weichen muß, die auch nur das Wesen irgendeines wahren Satz-Sinnes über Impressionen verstanden hat. Die Antwort darauf kennen wir aus dem ersten Teil

dieser Abhandlung. Man würde ferner zu fragen haben, wie Hume dazu kommt, nur die Ideen für wahr zu halten, die Abbilder von Impressionen sind, und dabei würde sich leicht zeigen lassen, daß er selber dauernd Begriffe braucht, die sich nie als Abbilder von Impressionen, ja überhaupt nicht als Abbilder verstehen lassen. Er setzt z. B. bei seiner eigenen Kausalitätstheorie dauernd einen Begriff oder eine „Idee" der Kausalität voraus, die weit davon entfernt ist, eine Kopie von Wahrnehmungen zu sein. Kausalität soll „durch" Gewohnheit entstehen, also sich selber „bewirken". Ja, man müßte noch weiter gehen und seinen Begriff des Erkennens als eines Abbildes überhaupt in jeder Hinsicht in Frage stellen, um die Fundamente der Humeschen Ontologie auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Kurz, man stößt bei einer Kritik dieser sensualistischen Lehre vom Sein der Welt auf lauter logische oder erkenntnistheoretische Probleme. Das genügt für unsern Zusammenhang.

Ferner fügen wir noch das folgende hinzu, das uns dann zugleich zu Platons Metaphysik hinüberführt. Will man in Wahrheit über Hume hinauskommen, so darf man darum nicht etwa in das entgegengesetzte Extrem verfallen und, nachdem man erkannt hat, daß wahre Sinngebilde nie als sinnlich wirklich zu prädizieren sind, daraus den Schluß ziehen, daß nun das unbezweifelbar gegebene Unsinnliche im Sein der Welt sogleich als übersinnlich oder als „wahrhaft" seiend prädiziert werden müsse, sondern man wird die Erkenntnistheorie und dementsprechend die Ontologie auch in bezug auf das Diesseits von vorneherein viel universaler gestalten, als die beiden einander entgegengesetzten, einseitigen Richtungen, für die Platon und Hume uns Beispiele waren, es getan haben. Dann wird man einsehen, daß es Erkenntnisse gibt, die als verstehbare Sinngebilde nicht nur selber unsinnlich sind, sondern sich auch auf Gegenstände beziehen, die sich nicht als sinnlich wahrnehmbar prädizieren lassen, aber trotzdem durchaus zum Diesseits gehören, und daraus muß man dann folgern, daß sowohl das Erkennen als auch das Sein der Welt schon im Diesseits zum mindesten „dualistisch" zu denken ist.

Es würde sich dann endlich zeigen lassen, daß, sobald man für eine in Sätzen zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis das Wahrheitsproblem überhaupt stellt, und zu diesem Zweck den Begriff des wahren Sinnes, den Sätze haben, bildet, man die Wahrheit solcher Gebilde behauptet, die nicht nur nicht als Kopien von Impressionen, sondern überhaupt nicht als Abbilder zu verstehen sind.

Damit käme dann der Begriff der „adäquatio", der in der Erkenntnistheorie und Ontologie aller Zeiten eine große Rolle spielt, ins Wanken, und ganz neue Probleme drängten sich auf, die sich weder auf dem Boden von Humes diesseitiger, noch auf dem Boden von Platons jenseitiger Ontologie lösen lassen.

Doch wir können Gedanken dieser Art hier nur andeuten. Ihre weitere Verfolgung würde uns über unser Thema hinaus zur positiven Stellungnahme und zur Entscheidung wichtiger ontologischer Probleme auf erkenntnistheoretischer Grundlage führen. Davon aber müssen wir in dieser Abhandlung überall absehen. Es galt nur, das allgemeinste Prinzip aufzuzeigen, auf dem die notwendige Verbindung von Logik und Ontologie an einem besondern Punkte beruht, d. h. klarzustellen, weshalb eine wahrhaft umfassende Ontologie ohne eine ebenso umfassende Logik des Prädikats im allgemeinen, wie des Prädikats „sein" im besonderen, wissenschaftlich nicht durchführbar ist.

Noch einmal: ehe wir nicht eingesehen haben, daß „Sein", abgesehen von der Copula als einem bloßen „Dazwischen", logisch stets Prädikat und nur Prädikat, d. h. nie bloß Subjekt (ὑποκείμενον) ist, und ehe wir die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, die das Wort „sein" als Prädikat haben kann, nicht kennen, dürfen wir auch nicht hoffen, zu einer Kenntnis dessen vorzudringen, was man das Sein der „Welt" oder das Sein „des Seienden überhaupt" nennt, also Ontologie als Wissenschaft zu treiben.

IX.

Das logische Problem der Metaphysik.

Nachdem so die Unentbehrlichkeit einer logischen Grundlegung für die allgemeine Ontologie zum Bewußtsein gebracht ist, die mehr umfassen will als nur die Lehre vom „Ansichseienden" oder vom Jenseits der Welt, können wir endlich auch von dem Verhältnis sprechen, das die Logik zur „Metaphysik" im engeren Sinne, d. h. zu jener besonderen Ontologie hat, die sich von vorneherein mit dem Diesseits, mag man es auch noch so umfassend nehmen, nicht begnügt, sondern alles unmittelbar Zugängliche der Welt für bloße „Erscheinung" eines „dahinter" liegenden, jenseitigen oder „an sich seienden" und deshalb erst „wahren" Seins erklärt.

Die metaphysische Ontologie, die wir schon bei der Erörterung der allgemeinen, eventuell metaphysikfreien Ontologie mit heranziehen mußten, um im Unterschied von ihr zu zeigen, was eine nicht-metaphysische Ontologie ist, setzt, wie wir sahen, eine Spaltung des Seienden überhaupt oder des Seins der Welt in zwei prinzipiell verschiedene Arten voraus, von denen nur das eine Sein die sozusagen volle ontologische „Dignität" besitzen soll, d. h. ein ontos on oder ein Ansichseiendes darstellt, während die andern Arten des Seins, als bloß abgeleitet, ontologisch zu Prädikaten der „Erscheinung" herabgesetzt werden. Wir können hier nicht zu der Frage Stellung nehmen, wie weit eine solche metaphysische Seinsspaltung und die damit verbundene ontologische Gradabstufung des Seins der Welt wissenschaftlich überhaupt zurecht besteht. Wir lehnen nur die Behauptung ab, daß sie „selbstverständlich" sei, also keiner weiteren Begründung bedürfe, und wir beschränken uns im übrigen im Zusammenhang mit dem Problem dieser Abhandlung darauf, zu fragen: was bedeutet, wenn man Metaphysik in dem angegebenen Sinne als besonderen Teil der allgemeinen Ontologie auf Grund einer Spaltung des Seins in ontos on und Erscheinung versucht, dann für diese Wissenschaft vom Jenseits die Lehre vom Sein als logischem Prädikat? Wir wollen mit andern Worten wieder nur etwas „Logik der Metaphysik" treiben, wie wir vorher Logik der allgemeinen Ontologie getrieben haben.

Bevor wir uns jedoch unserem besonderen Problem zuwenden, müssen wir zunächst noch eine Voraussetzung ausdrücklich konstatieren, die unentbehrlich ist, falls die metaphysische Problemstellung, wie wir sie als eine Frage nach dem Jenseits oder dem Ansich der Welt verstehen, einen klaren Sinn haben soll.

Wollen wir Ernst machen mit dem Begriff eines metaphysischen Jenseits, das über alles unmittelbar Gegebene grundsätzlich hinausgeht, so haben wir dies Gebiet in einen konsequent durchgeführten Gegensatz zum Diesseits als dem andern Gliede einer Alternative zu bringen, dem Jenseits also alles abzusprechen, was eventuell zum unmittelbar gegebenen Diesseits gehört, oder ihm, was auf dasselbe hinauskommt, nur das zuzuerkennen, was im Diesseits auf Grund keiner „Erfahrung" zu finden ist. Ohne eine solche grundsätzliche Trennung der zwei Gebiete der Welt verliert der Gedanke an eine selbständige, ihren Namen verdienende Metaphysik, als der eines besonderen Teils der allgemeinen Ontologie, seine traditionelle Bedeutung. Dann

täte man besser, mit der Sache auch den alten Namen fallen zu lassen.

Wollen wir aber die Trennung konsequent durchführen, dann ist zum erfahrbaren Diesseits nicht nur das sinnlich wahrnehmbare Wirkliche, sondern auch jenes unsinnlich verstehbare Unwirkliche zu rechnen, das manche Metaphysiker, vor allem Platon, wenigstens soweit es logisch verständlich und allgemein ist, bereits zum ontos on oder zum Jenseits zählten, und das dann später als „mundus intelligibilis" dem „mundus sensibilis" gegenübertrat. Diese Terminologie, nicht die Sache, ist noch bei Kant herrschend.

In solcher Weise können wir hier den Gegenstand der Metaphysik sachlich nicht bestimmen. Wir müssen vielmehr von vorneherein den Begriff der diesseitigen „Erfahrungswelt" in dem schon früher angegebenen Sinne erweitern und zusehen, was wir dann noch für eine Metaphysik, welche jede Erfahrung transzendiert, übrig behalten. Das wurde bei der Abwehr des hyletischen Sensualismus bereits berührt: das Jenseits fällt für uns auf keinen Fall mit dem logisch verstehbaren „noeton" oder der „intelligiblen" Welt zusammen. Wir müssen uns vielmehr dazu entschließen, auch ein zwar unsinnliches, aber trotzdem noch nicht jenseitiges Sein anzunehmen, das wir als verstehbar zugleich „intelligibel" nennen dürfen. Nur so entgehen wir der Gefahr, den Begriff des Diesseits willkürlich zu verengen und damit zugleich einen willkürlichen Begriff des Jenseits zu erhalten.

Nun wird man allerdings sagen, in einer solchen Annahme stecke, gerade nach unserer Begriffsbestimmung, bereits eine ontologische Lehre, und das wollen wir nicht etwa bestreiten. Selbst wenn wir im übrigen allen ontologischen Fragen gegenüber so zurückhaltend wie möglich sind, d. h. nur ontologische Probleme aufzeigen und keine ontologischen Antworten geben, dürfen wir in diesem Punkte, falls wir überhaupt zu einer klaren Stellung des Problems der Metaphysik als einer Lehre vom „transzendenten" oder jenseitigen Sein kommen wollen, der Entscheidung nicht ausweichen.

Doch ebenso steht fest: damit, daß wir ein diesseitiges und zugleich unsinnlich verstehbares Seiendes annehmen, verlassen wir in gewisser Hinsicht das Gebiet der von der Logik entscheidbaren Wahrheiten trotzdem noch nicht, und insbesondere greifen wir damit keiner spezifisch metaphysischen Problemlösung vor.

Wir behaupten vielmehr nur etwas, das sich notwendig schon aus der Logik für das Sein der Welt ergibt, stoßen also auf eine unaufhebbare Verbindung von Logik und Ontologie. Wir kommen in der Logik selbst nämlich ohne den Begriff eines verstehbaren Sinngebildes nicht aus, und damit haben wir bereits ein unsinnlich Seiendes im Unterschied von der sinnlich realen Wirklichkeit als mit zur diesseitigen Welt gehörig angenommen. Das logisch Verstehbare „ist", aber es liegt nicht im Jenseits. In ihm allein erfassen wir unmittelbar Wahrheit über Gegenstände, ja Wahrheit überhaupt. Ohne den Begriff und die Voraussetzung eines einerseits nur verstehbaren, nicht sinnlich wahrnehmbaren und trotzdem andererseits diesseitigen Seins, können wir also überhaupt nicht sagen, was „Wahrheit" über das Sein der Welt „ist".

Wenn wir uns aber darüber klar geworden sind, müssen wir zugleich einsehen: hier nimmt die Logik, sobald sie über ihren eigenen Gegenstand und sein „Sein" nachdenkt, ohne weiteres eine ontologische Wendung. Sie kann sich der Erkenntnis nicht entziehen: schon das Diesseits der Welt oder das „immanent" Seiende ist nur zum Teil sinnlich wahrnehmbar, wie die psychophysische Realität, zum andern Teil dagegen unsinnlich in der Weise wie der verstehbare Sinn eines wahren Satzes oder eventuell auch in anderer, atheoretischer, doch darum nicht weniger unsinnlicher und diesseitiger Art. Auch insofern lassen sich Logik und Ontologie nicht trennen.

Wenn wir aber bereits in der Logik des gegenständlichen Prädikats „Sein" ohne einen ontologischen Dualismus von sinnlich wahrnehmbarem und unsinnlich verstehbarem „Sein" für das Diesseits nicht auskommen, so folgt daraus als notwendige Kehrseite dieses Sachverhalts zugleich, daß eine Ontologie, die sich nicht auf das Diesseits beschränkt, sondern als „echte" Metaphysik zum Jenseits vordringen will, sich mit einem bloß unsinnlichen Sein, wie wir es an einem wahren Satz oder an einem schönen Kunstwerk oder auch an einer sittlichen Willenshandlung verstehen, nicht begnügen kann, sondern ein übersinnliches, ja, wenn man so sagen darf, „überverstehbares" Sein suchen muß, also gezwungen ist, als Gegenstand ihrer Erkenntnis eine dritte Art des Seienden als mit zur „Welt" gehörig anzunehmen. Diese Art kann weder nur sinnlich wahrnehmbar noch nur unsinnlich verstehbar sein. Sie wird vielmehr als eine „höhere Einheit" der in der diesseitigen Welt getrennten beiden Gebiete des Seins der Welt begriffen werden

müssen. Erst in ihrer Erkenntnis findet die Metaphysik die ihr eigentümliche Aufgabe, die sie als ein besonderer Teil der Ontologie, und zwar als deren abschließender, alles zum Ganzen verbindender Teil hat.

Wir müssen, anders ausgedrückt, um auch nur den Begriff eines metaphysischen Seins klar herauszuarbeiten, alles in allem jetzt zum mindesten fünf verschiedene Begriffe des „Seins" trennen. Erstens den des Copula-Seins und zweitens den des allgemeinsten Prädikat-Seins als einer bloßen Denkform. Diese einander sehr nahe stehenden zwei Begriffe kommen jedoch dort, wo das gegenständliche Sein der „Welt" in ihrer Totalität erkannt werden soll, nicht weiter in Betracht. Sie sind lediglich Erkenntnismittel ohne selbständige ontologische Bedeutung. An dritter Stelle steht dann der Begriff des „sinnlich wirklichen" Seins, das wahrgenommen wird, die psychophysische Realität, und an vierter Stelle der des unsinnlichen Seins, das nicht wahrgenommen, sondern nur verstanden werden kann, und dem ebenfalls eine Fülle von verschiedenen Gebilden zugehört. Diese beiden Seinsarten, und vielleicht auch noch andere, sind zur diesseitigen „Welt" zu rechnen. Zum Jenseits endlich gehört nur das an fünfter Stelle zu nennende „Sein" der Welt, das weder sinnlich wahrnehmbar noch unsinnlich verstehbar ist. Erst mit Hilfe dieses Begriffes als eines Gegenstandes der Erkenntnis können wir die Aufgabe der Metaphysik so bestimmen, daß sie ihren Namen verdient, d. h. mehr als eine Ontologie der diesseitigen Welt gibt. Wir stehen vor der Frage: ist eine Metaphysik dieses Seins der jenseitigen Welt als Wissenschaft „möglich"?

Es soll, wenn wir nach den vorbereitenden Bemerkungen nun zu der eigentlichen Logik der Metaphysik übergehen, um wenigstens deren Problem anzudeuten, in keiner Weise bestritten werden, daß auch rein theoretische Motive uns auf ein Jenseits in der angegebenen Bedeutung des Wortes hinweisen, d. h. uns zu der wissenschaftlichen Überzeugung bringen können: mit einer Erforschung des sinnlich wahrnehmbaren und des unsinnlich verstehbaren Seins, also des gesamten Diesseits allein, läßt sich das Weltganze noch nicht vollständig erkennen. Wir brauchen dazu ein Sein, das unter den fünften Begriff des Seins fällt. Wenigstens einige der Motive, die dazu führen, seien hier gestreift, damit die Metaphysik, wie wir sie verstehen, nicht von vorneherein eine „gegenstandslose" Wissenschaft zu sein scheint.

Solange wir im Diesseits wahrnehmbares und verstehbares Sein begrifflich trennen, was sich nicht vermeiden läßt[1], und dabei zugleich von jeder andern, jenseitigen Seinsart absehen wollen, also jeden Schritt ins Metaphysische meiden, sind wir genötigt, dem verstehbaren Sein die aus der Sinnenwelt bekannte „Kausalität" abzusprechen, denn was nicht mehr sinnlich „wirklich" ist, hört, wenigstens in der üblichen Bedeutung des Wortes, auch auf, zu „wirken". Läßt es sich aber dort, wo wir nach einem Begriff vom Ganzen des gegenständlich Seienden, also der „Welt", suchen, durchführen, daß wir dabei einem Teil der Welt jeden „wirklichen" Zusammenhang mit dem Ganzen nehmen? Fällt damit nicht gewissermaßen das verstehbare Sein aus dem Weltzusammenhang überhaupt heraus? Ja, gibt es nicht Überlegungen, die uns zu dem Resultat zwingen, daß auch verstehbare Bedeutungen und Sinngebilde irgendwie in der Welt „wirken" müssen? Sie bleiben doch nicht ohne jeden wirklichen Einfluß im Ganzen der Welt, und wie sollen sie diesen Einfluß ausüben, wenn ihnen als unsinnlichen, unwirklichen Gebilden jede Möglichkeit, zu wirken, abgeht? Müssen sie, im Zusammenhang des Weltganzen aufgefaßt, nicht noch mehr sein als nur unsinnlich verstehbar und insofern nur unwirklich?

Hier gibt es zum mindesten ein Problem, und sobald man es verstanden hat, liegt der Gedanke nahe: die Beschränkung auf das Diesseits und besonders die damit verbundene Beschränkung auf die sinnlichen Kausalzusammenhänge genüge bei der Bildung eines umfassenden Weltbegriffs in der Tat nicht, sondern es sei Metaphysik als Lehre von einem zwar nicht-sinnlichen, aber trotzdem „wirklichen" Sein notwendig, von einem Sein also, das es im Diesseits nicht gibt, und das müsse dann eine Lehre sein, die zugleich eine Brücke zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und dem unsinnlich Verstehbaren zu schlagen hat, um so jene beiden Welten wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, die, solange wir sie in ihrem bloß diesseitigen Sein betrachten, zu trennen sind. Das führt aber offenbar zu der Frage: läßt sich das Prädikat „Wirklichkeit" als Erkenntnisform auf die Inhalte der Sinnenwelt beschränken, oder gibt es nicht ein wirklich Seiendes noch „darüber hinaus" und

[1] Die Gründe dafür habe ich besonders in meiner Abhandlung: „Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik" (Logos, Bd. XVI u. XVIII) entwickelt. Ich kann sie hier nicht wiederholen, und sie sind für das folgende auch nicht entscheidend.

insofern eine übersinnliche „Wirklichkeit", die Erkenntnisform und Prädikat in einem gegenständlichen Sinngebilde werden kann? Die Frage ist wieder als Frage gewiß nicht sinnlos.

Ja, vielleicht kann man noch mehr sagen, d. h. noch ein anderes Gebiet bestimmen, das auf die Metaphysik hinweist. Der Gedanke liegt nahe, es sei zwar möglich, mit dem in sinnliches und unsinnliches, wahrnehmbares und verstehbares Welt-Sein aufgeteilten Diesseits als „Welt überhaupt" auszukommen, solange man bei den wahrnehmbaren und den verstehbaren Gegenständen bleibt, die im eigentlichen Sinn des Wortes „Gegen-Stände" sind, d. h. dem Ich-Subjekt entgegenstehen. Doch habe man in ihnen noch nicht die Welt in ihrer Totalität, sondern dazu gehöre auch das Reich der Ich-Subjekte als das der Nicht-Gegen-Stände. Sie „gibt es" doch ohne Frage, und nun kann man meinen, man gerate sofort in theoretische Schwierigkeiten, falls man, um in Wahrheit zum Ganzen der Welt zu kommen, versuche, auch das Ich-Subjekt selbst, für das die wahrnehmbaren und verstehbaren Inhalte zu Gegenständen werden, vollständig in den beiden diesseitigen Sphären des Welt-Seins unterzubringen, d. h. es als ein zum Teil nur wahrnehmbares, zum andern Teil nur verstehbares Seiendes zu begreifen. Auch dabei spielt wieder der Begriff der Kausalität eine Rolle. Müssen durch das Ich-Subjekt die beiden im Diesseits getrennten Reiche nicht in besonderer Weise kausal miteinander verbunden werden?

Jeder wird sich doch fragen: kann ich nicht auf Grund eines Verständnisses von Sinngebilden wirkend in die wahrnehmbare Welt eingreifen, und zwar so, daß mein Eingreifen den von mir verstandenen Sinngebilden in einer genau bestimmten Weise „entspricht"? Es sieht in der Tat so aus, als ob es so sei, und zum mindesten machen wir bei allem, was wir tun, diese Voraussetzung: nachdem wir ein unsinnliches Gebilde verstanden haben, handeln wir in der Sinnenwelt so, wie wir entsprechend unserm Verständnis des Unsinnlichen handeln und wirken wollen. Auch der Determinist wird das nicht leugnen können, solange er als wissenschaftlicher Mensch wirklich „lebt". Er vertritt die von ihm verstandene Wahrheit und will damit wirken. Ja, gerade ein Leben, das im Dienst der Erforschung des Wahren steht, setzt eine solche Fähigkeit voraus, in der Sinnenwelt auf Grund von verstandenen Sinngebilden Einfluß zu bekommen. Wenn es aber so ist, dann muß dies eigentümliche „Entsprechen" von Sinnlichem und Unsinn-

lichem, Wahrnehmbarem und Verstehbarem doch auch einen „Grund" im „Sein der Welt" haben. Dem Problem, das so entsteht, vermag kein Ontologe sich zu entziehen.

Denselben Gedanken kann man noch anders ausdrücken: wenn das Ich-Subjekt in der Welt des sinnlich real Seienden Veränderungen bewirkt, bei denen es durch das Verständnis unsinnlicher Gebilde geleitet wird, wie das auch jeder Forscher tut, der die von ihm verstandenen Wahrheiten durch die Sprache kund gibt, dann hat das Ich, populär gesprochen, so etwas wie „Freiheit", und zwar nicht nur moralische Freiheit als Autonomie oder als Selbstbestimmung, sondern eine Freiheit, die zugleich „ontologische" Freiheit ist, d. h. in den „Gegenständen" oder in dem Sein der „Welt" wurzelt. Eine solche Freiheit aber läßt sich weder in dem sinnlich wirklichen, wahrnehmbaren, noch in dem unsinnlich verstehbaren Gebiet des Seienden als gegenständlich seiend unterbringen. In der Sinnenwelt herrscht unbedingt die Kausalität. Dort gibt es nichts, was als ontologisch „frei" zu prädizieren wäre. In der unsinnlich verstehbaren Welt aber sind wir zwar von der Kausalität „frei", aber in ihr gibt es keine Freiheit zum Wirken, das dem Verstehen entspricht. Muß also nicht Freiheit als Fähigkeit des Ich, eine Kausalkette von sich aus anzufangen, ohne selbst nur bewirktes Glied einer solchen Kette zu sein, angenommen und in ein Reich des „wirklich" Seienden verlegt werden, das weder nur sinnlich wahrnehmbar noch nur unsinnlich verstehbar ist, dem vielmehr das Prädikat „übersinnlich wirklich" zukommt, und das zugleich beide im Diesseits notwendig getrennten Gebiete zu einer jenseitigen Einheit zusammenfügt?

Auch hierin steckt zum mindesten ein Problem, das wir nicht einfach abweisen dürfen, und dies Problem treibt uns dann ebenfalls dazu, zu fragen, ob wir nicht gezwungen sind, über den im Diesseits unvermeidlichen Dualismus des Wahrnehmbaren und des Verstehbaren oder des Sensiblen und des Intelligiblen hinaus zu einem Prädikat (κατηγορούμενον) zu greifen, dessen Subjekte (ὑποκείμενα) nur im Jenseits liegen können, falls man ihnen überhaupt durch Prädizierung eine Sphäre des „Seins" anweisen will. Kurz, es läßt sich nicht leugnen: das metaphysische Problem des Jenseits erscheint aus rein theoretischen Gründen für jeden, der das Sein der Welt im Ganzen zum Problem macht und dabei wahrnehmbares mit verstehbarem Sein, die im Diesseits zu trennen sind, wieder verbinden will, als unvermeidliche wissenschaftliche Frage. Das ist die eine Seite der Sache.

Mit demselben Recht aber können wir zugleich etwas anderes sagen. Sobald wir eine wahre Erkenntnis der jenseitig seienden Welt von der logischen Struktur, wie wir sie früher als die jeder Erkenntnis bestimmt haben, mit Hilfe der Metaphysik erreichen wollen, brauchen wir zu ihr, wie zu jeder logisch verstehbaren Erkenntnis von Gegenständen, nicht nur ein Erkenntnisprädikat als Form, also in diesem Falle das Sein als „übersinnliche Wirklichkeit", sondern außerdem auch ein Subjekt (ὑποκείμενον) als Inhalt, und damit entsteht ein neues logisches Problem. Sogar wenn wir glauben, von einem metaphysischen „Sein" oder von der Form des ontos on als Erkenntnisprädikat in der Wissenschaft Gebrauch machen zu dürfen, eventuell sogar zu müssen, bleibt immer die Frage: woher sollen wir den Inhalt nehmen, den wir als Subjekt (ὑποκείμενον) mit diesem Prädikat so verknüpfen, daß sich daraus ein wahres Sinngebilde, also eine logisch verstehbare Erkenntnis von einem metaphysischen „Gegenstand" ergibt?

Im Diesseits werden wir den Inhalt, den wir nicht entbehren können, nie finden. Nicht nur der sensible, sondern auch der intelligible „Stoff" kommt, nachdem wir das gesamte Gebiet auch des verstehbaren Seins zum Diesseits gerechnet haben, nicht mehr in Betracht. Er ist bei einer Totalerkenntnis der diesseitigen Welt bereits als restlos aufgeteilt zu denken. Was entweder nur zum „mundus sensibilis" oder nur zum (diesseitigen) „mundus intelligibilis" gehört, darf nicht außerdem noch als „übersinnlich real" prädiziert werden. Das braucht keine weitere Begründung. Wenn es aber so liegt, können wir dann überhaupt noch einen Inhalt gewinnen, der weder als nur sinnlich wirklich noch als nur unsinnlich verstehbar zu prädizieren ist, und der sich daher als „metaphysisch seiend" prädizieren läßt?

Wir denken auch hier nicht daran, die Frage zu beantworten. Wir wollen ebenso wie vorher wieder nur auf ein Problem hindeuten und im Anschluß daran einen Gedanken wenigstens streifen, der sich aufdrängt und die Problemlage verdeutlicht.

Falls die Metaphysik Erkenntnis von einem nicht nur nach seiner Form, durch das Prädikat: „übersinnlich wirklich" bestimmten, sondern auch inhaltlich „erfüllten" Gegenstande geben soll, muß sie dann nicht von vorneherein eine ganz andere Art der Erkenntnis anstreben, als die ist, die wir vom Diesseits in seiner Totalität, d. h. von den sinnlich wirklichen, wahrnehmbaren und den unsinnlichen, verstehbaren Gegenständen erhalten? Wir wollen

mit dieser Frage es nicht etwa rechtfertigen, daß manche „Metaphysik" einen „formalen" Charakter in der Weise zeigt, daß sie nur aus Erkenntnisformen oder gar nur aus Denkformen besteht, die dann notwendig „leer" bleiben. Das ergibt im günstigsten Falle mißverstandene Logik, aber keine Metaphysik. Die wahren Sinngebilde der gegenständlichen metaphysischen Erkenntnis dürfen nicht aus bloßen Formen bestehen, denn solche Formen geben unter keinen Umständen für sich allein schon Erkenntnis von Gegenständen. Mit ihnen kommt man höchstens zu solchen Sätzen wie dem, daß alles in der Welt unter einen, letzten Begriff falle. Aber die Sinngebilde der Metaphysik brauchen trotzdem nicht einen Inhalt von der Art zu besitzen, wie er sich bei der Erkenntnis des Diesseits direkt anschauen läßt, sondern der Inhalt kann eventuell von einer solchen Art sein, daß er dem Erkennenden lediglich auf einem Umwege zugänglich wird. Besteht wenigstens dazu eine Möglichkeit?

Eine Andeutung sei gestattet: falls das, was wir bisher gefunden haben, richtig ist, könnte eine Logik des Versuchs, Begriffe vom metaphysischen Jenseits zu bestimmen oder wahre Sinngebilde zum Ausdruck zu bringen, die sich auf das ontos on der Welt als einer Einheit des sensiblen und des intelligiblen Seins beziehen, darauf hinauskommen, daß man sich klar macht: alle Erkenntnis des Welt-Jenseits muß in bezug auf ihren Inhalt notwendig etwas Uneigentliches an sich behalten, d. h. sie kann nur einen symbolischen Charakter tragen[1]. Dies Wort hätten wir dann so zu verstehen: der den Wahrheiten der Metaphysik fehlende anschauliche Inhalt wird ersetzt durch Sinnbilder, die ihren Inhalt zwar schließlich doch dem Diesseits entnehmen, aber das, was sie sagen, zugleich so gestalten, daß sie damit über sich hinaus auf ein Jenseits hindeuten und hierdurch unsere verstehenden Gedanken wenigstens auf einen Weg bringen, auf dem sie, nachdem das geschehen ist, sich dann selbst überlassen werden dürfen mit der Anweisung, den Weg in der angegebenen Richtung weiter zu verfolgen, wenn — sie dazu fähig sind.

Vielleicht kann man sogar sagen, daß die meisten metaphysischen Gedankengebilde, die nicht aus „leeren" Erkenntnis- oder Denkformen bestehen, tatsächlich von vorneherein schon durch ihren Begriff eines Jenseits der Welt den hier angedeuteten

[1] Vgl. meine Abhandlung „Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik" (Logos, Bd. XVIII).

Charakter tragen, und ein streng wissenschaftlich gerichteter Mensch könnte sich bei ernster Selbstprüfung dann auch leicht Rechenschaft davon geben, inwiefern ihm mehr als eine Wegweisung zum Jenseits durch die metaphysischen Begriffe nicht gegeben werden kann. Liegt eine solche Wegweisung, die Wegweisung bleibt, doch schon im Begriff des „Jenseits" selbst als der „übersinnlichen Wirklichkeit", der „Transzendenz" usw. Was wird denn hier eigentlich „überschritten"? Selbstverständlich: die diesseitige Welt! Nehmen wir sie aber umfassend genug, so bleibt nichts übrig, was bei dem Schritt ins Jensseits noch im eigentlichen Sinne überschritten werden könnte. Das „darüber hinaus" ist, streng begrifflich genommen, eine bloße Negation. Mit ihr verknüpft sich dann der Gedanke an etwas, das völlig anders ist, als alles, was wir kennen. Für dies „Anderssein" aber haben wir in der Bedeutung des Wortes „Jenseits" nur ein Bild, dessen Inhalt durchweg aus dem Diesseits stammt. Ist es nicht mit allen metaphysischen „Begriffen" so?

Es bleibt, damit die Frage nicht mißverstanden wird, nur noch übrig, scharf zu unterscheiden zwischen der Metaphysik als einer streng begrifflich verfahrenden Wissenschaft und der Metaphysik als einer Lehre, die über das begrifflich fixierbare Wissen hinausgeht. Der Unterschied ist jedoch nicht etwa in dem Sinne zu machen, daß damit zugleich eine „Überwissenschaft" gerechtfertigt werden soll, sondern nur so, daß man sich klar wird: die Wissenschaft vom Weltganzen kommt schließlich an eine Stelle, wo „rein" wissenschaftliche Denkmittel, wie sie anderen Wissenschaften zur Verfügung stehen, versagen, oder wenigstens nicht dazu ausreichen, auch den Inhalt der Sinngebilde, die wir als Wahrheiten über das Jenseits suchen, rein wissenschaftlich durch einen Hinweis auf unzweideutig gegebene Anschauungen zu bestimmen. Der wissenschaftliche Mensch wird daraus nur den Schluß ziehen, daß ihm an dieser Stelle die äußerste Zurückhaltung geboten ist, daß er aber andererseits auch kein Recht hat, denen, die über die Wissenschaft mit Sinnbildern und Allegorien hinausgehen wollen, solange sie nur wissen, was sie damit unternehmen, ein solches Tun zu untersagen. Die Grenze läßt sich selbstverständlich nicht allgemein, sondern nur von Fall zu Fall festlegen. Das gilt besonders von der Abgrenzung gegen religiöse Überzeugungen.

Mit diesen Andeutungen, die auch logisch nicht mehr als

„wegweisende" Andeutungen sein wollen, müssen wir die Logik der Metaphysik schließen, und nur das eine sei, um sowohl das Einführen solcher Gedanken in diese Schrift als auch ihr vielleicht enttäuschendes Abbrechen an dieser Stelle zu rechtfertigen, noch einmal hervorgehoben: es kommt, wenn wir Möglichkeiten der angegebenen Art überhaupt erwägen, nur auf den Nachweis an, daß nicht einmal die metaphysische Problemstellung, die mit der Eventualität eines Überschreitens der begrifflichen und wissenschaftlichen Sphäre bei der Antwort auf ihre Frage rechnen muß, in ihrem Wesen verstanden werden kann, ohne eine logische Lehre vom „metaphysischen Sein" als Denk- und Erkenntnis-Prädikat. Das zeigt sich, sobald wir eingesehen haben, wo die eigentlichen Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Jenseits liegen. Wir fanden sie nicht so sehr in dem Begriff eines metaphysischen „Seins" überhaupt, als vielmehr darin, daß für das vielleicht mit vollem wissenschaftlichen Recht als Prädikat benutzte „metaphysische Sein", das wir z. B. bei dem Begriff der Freiheit eventuell zu verwenden gezwungen sind, um einem Etwas, das wir nicht leugnen können, die ihm zukommende Sphäre seines Seins anzuweisen, trotzdem in wahren Sinngebilden über das Jenseits die dazugehörigen inhaltlich bestimmten logischen Subjekte (ὑποκείμενα) nicht mehr in der Weise zugänglich sind, wie wir sie bei der Erkenntnis der diesseitigen sensiblen und ebenso der diesseitigen intelligiblen Welt unmittelbar anschaulich zu erfassen vermögen, und daß wir uns aus diesen rein theoretischen Gründen bei der inhaltlichen Ausgestaltung der metapsysischen Erkenntnisformen, wenn wir sie versuchen wollen, damit begnügen müssen, Sinnbilder oder Symbole zu verwenden. Wir können sie auch „Allegorien" nennen, da sie etwas „anderes" sagen, als sie „eigentlich" sagen. In der weiteren Einsicht in ihr Wesen von Fall zu Fall und in ihre jedesmalige Stellung innerhalb der Wissenschaft hätte die Metaphysik, soweit sie Wissenschaft bleiben will, dann zu gipfeln.

Selbstverständlich besteht auch noch eine andere „Möglichkeit". Vielleicht gelingt es trotz alledem, direkt zugängliche Inhalte zu „schauen", auf die in derselben Weise nur das Prädikat „übersinnlich" oder „jenseitig wirklich" oder „ansichseiend" paßt, wie auf andere anschauliche Inhalte die Prädikate „sinnlich wirklich" oder „unsinnlich geltend" anwendbar sind. Dann steht selbstverständlich einer Metaphysik auch als Wissenschaft nichts mehr im Wege. Aber auch nur dann. Bevor man daher nicht

„streng" begrifflich nachweisen kann, wie man zu solchen Inhalten, die einerseits anschaulich und zugleich andererseits übersinnlich wirklich oder jenseitig zu nennen sind, zu gelangen und sie wissenschaftlich zu verwenden vermag, sollte man mit etwas mehr Zurückhaltung von einer „Erneuerung" der Metaphysik sprechen. Damit, daß man die seit Platon bekannten unsinnlich verstehbaren Inhalte, die uns im Diesseits unmittelbar begegnen, nach dem Muster der Platonischen Ideenlehre in ein übersinnliches Jenseits versetzt und dann dabei eventuell ganz vergißt, daß sogar Platon als Schöpfer dieser Metaphysik noch ein „Jenseits des Wesens" gekannt hat, von dem es keine Wissenschaft und keinen Logos mehr gab, ist für den Aufbau einer „neuen" Metaphysik nicht das geringste getan. Höchstens das eine wird man zur Rechtfertigung eines solchen Unternehmens sagen können, daß man eben beim alten Herkommen bleiben wolle, welches nun einmal durch die Jahrtausende „geheiligt" sei, nämlich bei dem Versuch, die im Diesseits unmittelbar vorgefundenen unsinnlich verstehbaren Inhalte zugleich als das „wahre Sein" der Welt oder als ihr Jenseits zu interpretieren. Damit aber hätte man gewiß keine inhaltlich neue Erkenntnis über das Diesseits hinaus gewonnen, sondern nur die Form, mit der man als Prädikat das „Sein" der verstehbaren Inhalte des Diesseits bestimmt, aus dem Diesseits ins Jenseits versetzt. Ein solches Verwandeln des „unsinnlich verstehbar" in ein „übersinnlich real" Seiendes mag die Gemüter mancher Menschen befriedigen, die sich dagegen sträuben, das, was sie als „das Höchste" verstanden haben, im irrealen Diesseits zu belassen. Ob damit aber wissenschaftlich viel geleistet ist, wollen wir nicht weiter untersuchen.

Jedenfalls bleibt es dabei: nicht nur die allgemeine Ontologie als Wissenschaft vom Sein der Welt überhaupt, sondern auch ihr besonderer Teil, die Metaphysik als Wissenschaft vom übersinnlich Seienden, vom Jenseits oder vom Ansich der Welt, kommt ohne eine Logik des Prädikats „Sein" nicht einmal zu einer klaren Problemstellung. Das war die These, deren Begründung diese Abhandlung sich zur Aufgabe gemacht hat, und insofern sind wir jetzt mit unserer Arbeit in der Hauptsache fertig.

X.
Sein und Nichts.

Trotzdem wollen wir, bevor wir schließen, auf einen Begriff, wenn auch nur anhangsweise, noch zu sprechen kommen, der geeignet ist, das, was wir ausgeführt haben, von anderer Seite als bisher zu beleuchten. Man kann diesen Begriff als eine Art Gegenstück zu dem des „Seins" bezeichnen, falls man glaubt, sinnvoll von „etwas" reden zu können, was überhaupt nicht in die Sphäre des Seins fällt. Man redet jedenfalls davon. Was versteht man logisch, oder was denkt man dabei? Es handelt sich, ganz allgemein gesprochen, um den Begriff des Nicht-Seienden, den man auch mit dem Wort „das Nichts" bezeichnet, und den man dadurch ebenso wie „das Sein", mit Hilfe des Artikels „das" sprachlich substantiviert, zu einem „etwas" macht, das Subjekt einer Aussage werden kann. In welches Licht kommt dieser Begriff unter dem Gesichtspunkt unserer Lehre vom Sein als Prädikat? Ist es überhaupt ein „Begriff", d. h. hat das Wort „nichts" eine Bedeutung, die man logisch genau bestimmen kann?

Eine Antwort darauf gehört durchaus in den Zusammenhang, in dem wir stehen, denn sie führt uns wieder auf die Verbindung der Ontologie, insbesondere der Metaphysik, mit der Logik, und zwar mit der Logik des Prädikats. In der Metaphysik hat „das Nichts" schon wiederholt eine Rolle gespielt, was bei seiner nahen, wenn auch nur „negativen" Beziehung zu „dem Sein" nicht auffallen wird; so z. B. bei Platon, in der Mystik und bei Hegel. Eine Erörterung dieses Begriffs läßt sich vor allem dann nicht vermeiden, wenn man sich nicht, wie wir es bisher getan haben, auf die positiven, vom Ich bejahten Sinngebilde und ihre logische Struktur beschränkt. Das wäre zwar gewiß möglich. Unser Ergebnis würde dadurch an seiner prinzipiellen Bedeutung nichts verlieren. Aber wir wollen jetzt auch die negativen Wahrheiten, d. h. die Sinngebilde, in denen ein Prädikat verneint, einem Subjekt abgesprochen wird, insbesondere die wahren Sätze, die das Prädikat „sein" negieren, mit in den Kreis der Betrachtung ziehen, um zu sehen, wie es in der Ontologie nicht nur mit dem Sein, sondern auch mit dem Nicht-Sein oder dem Nichts logisch steht, und zugleich, welche Rolle „das Nichts" ontologisch und eventuell metaphysisch zu spielen berufen ist.

Dabei werden wir unsere Ausführungen am besten von vorneherein um den Begriff des „Nichts", also um das sprachlich sub-

stantivierte „Nicht-Sein" konzentrieren. Doch empfiehlt es sich vor aller sachlichen Erörterung, daß wir uns zunächst auch darüber klar werden, was „nichts" und „nicht" vor der Verwendung dieser Worte in der Philosophie, also in der Sprache des „Lebens" wörtlich und ursprünglich heißen[1].

„Nichts" ist der Genitiv von „nicht", wie das z. B. in den Wörtern „nichtswürdig" und „nichtsdestoweniger" noch heute zum Ausdruck kommt, und hat also, sprachlich betrachtet, keine selbständige Bedeutung neben dem „Nein". Ob wir sagen „das Nicht" oder „das Nichts", macht danach wörtlich keinen Unterschied. Es wäre gut, wenn man hieran auch in der Philosophie dächte. Die Substantivierung durch den Artikel wäre dann vielleicht weniger verhängnisvoll. Das Wort „nicht" dagegen, wovon „nichts" nur der Genitiv ist, besteht sprachlich aus zwei Bestandteilen: erstens aus der Verneinungs-Partikel und zweitens aus einem Wort, das soviel wie „irgend etwas" oder „irgend ein Ding" bedeutet. Etwas wird verneint. Wir können also auch statt „nicht" und „nichts" jederzeit „nicht etwas" sagen, und insofern ist der Ausdruck „das Nichts" ebenso begründet oder unbegründet wie der Ausdruck „das Nicht-etwas". Jedenfalls aber steckt in „Nichts" sprachlich nur die verselbständigte Verneinung des Seins von Etwas.

Wollen wir mit dem Worte „Nichts" noch eine andere Bedeutung verknüpfen als die, daß es etwas verneint, so haben wir dazu selbstverständlich ein Recht, aber wir müssen dann ausdrücklich sagen, worin diese Bedeutung besteht. Für sich betrachtet ist „Nichts" nichts anderes als die Negation von etwas, oder, um in dieser „Definition" des Nichts das Wort „nichts" in der Zusammenstellung „nichts anderes als" zu vermeiden, können wir auch so vorgehen, daß wir zuerst fragen: bedeutet „nichts" sprachlich noch etwas anderes als nicht-etwas ?, und darauf dann mit einem „Nein" antworten. Die Antwort „Nein" gibt schon genau denselben Sinn, wie wenn wir sagen: „nein, sonst nichts". Das „sonst nichts" hat sprachlich hinter dem „Nein" also keine selbständige Bedeutung mehr. Darin tritt der rein negative Charakter des Nichts besonders deutlich zutage. Jedes positive Andere wird ausdrück-

[1] Vgl. hierzu: Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch (1897), die Artikel „nicht" und „nichts", S. 326 u. 327, und Fr. L. K. Weigand, Deutsches Wörterbuch, 2. Band, 5. Aufl. (1910), die Artikel „nicht" und „nichts", Spalte 294 u. 295.

lich durch das Wort abgelehnt. Nichts ist so viel wie nicht, „sonst nichts[1]".

Wie steht es nun mit diesem Begriff, wenn wir zunächst an das denken, was wir früher über das „Sein" in seiner allgemeinsten Bedeutung als bloßes Denkprädikat gesagt haben?

Da kommen wir, sobald dies Sein verneint wird, zu eigenartigen Schwierigkeiten. Nehmen wir „sein" als bloße Denkform, so vermögen wir uns kein „etwas" zu denken, das nicht in diesem allgemeinsten Sinn des Wortes „ist". Darüber wurde eingehend gesprochen. Nicht allein der Satz der Identität: „a ist a", setzt das Sein des a im weitesten Sinne, genauer: das a als seiend prädiziert, voraus, sondern sogar, wenn wir den „Satz vom Widerspruch" so formulieren, daß wir sagen: „a ist nicht nicht-a", muß das a im weitesten Sinne des Wortes auch hier „sein", denn wir können, kein Prädikat, auch dessen Negation nicht, als wahr aussagen, ohne die Voraussetzung zu machen, daß das, wovon oder worüber wir es aussagen, im weitesten Sinne des Wortes „ist".

Halten wir aber an diesen früheren Überlegungen fest, wie sollen wir dann den Begriff des Nichts als den des nicht-etwas-seienden in einem wahren Sinngebilde als Subjekt überhaupt unterbringen? Sowohl wenn wir sagen: „nichts ist", als auch wenn wir sagen: „nichts ist nicht" scheint der Satz sich selbst zu widersprechen. Wir sagen in beiden Fällen von dem Nichts etwas aus, das wahr sein soll, entweder daß es ist, oder daß es nicht ist, und wir müssen insofern voraussetzen, daß auch das Nichts ist. Trotzdem aber sprechen wir ihm zugleich das Sein ab, sowohl wenn wir es nichts nennen, als auch wenn wir sagen, daß es nicht „ist". Wir können also vom Nichts keine Aussage machen, auch die nicht, daß es nicht ist. Folgt daraus nicht, daß es unmöglich ist, unter dem Nichts nur das Nicht-Etwas zu verstehen, falls wir von dem Nichts überhaupt etwas aussagen wollen? Verbietet der Begriff des Nichts es also nicht, ihn zum Subjekt (ὑποκείμενον) eines wahren Satzes zu machen? Müssen wir nicht von vorneherein feststellen: „nichts" ist, wie „nicht", nur als Prädikat, ja nur als Prädikatsbestandteil eines wahren Sinngebildes, d. h. als „nicht

[1] Vgl. hierzu: Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Freiburger Antrittsrede (1929), S. 9f. Sprachlich kann man sich schon gegen Heideggers „Entfaltung" seiner Frage wenden. Sachlich wird dadurch selbstverständlich noch nichts entschieden, aber die „Selbstverständlichkeit" der Frage immerhin angetastet.

seiend" denkbar? Dann wäre schon die sprachliche Substantivierung „das Nichts" ein logischer Unsinn. Das damit vorausgesetzte „Etwas" ist, und es ist nicht.

Die Schwierigkeiten, auf die wir hier stoßen, sind in anderer Formulierung längst bemerkt worden, und sie haben bei Hegel dazu geführt, das Sein mit dem Nichts zu identifizieren. Damit konnte Hegel schon bei dem allgemeinsten Begriff des Seins und bei seinem Verhältnis zu dem des Nichts den Nachweis versuchen, daß das Denken notwendig „dialektisch" werden, d. h. in Widersprüche geraten, genauer zu Behauptungen kommen müsse, von denen die eine bejaht, was die andere verneint, und daß trotzdem beide Behauptungen irgendwie miteinander vereinbar seien.

Wir gehen auf die Schwierigkeiten, wie sie sich bei Hegel und bei andern Denkern gestaltet haben, erst später ein, und suchen auf Grund unserer früheren Ausführungen vorläufig nur zu zeigen, wie sich das „Nichts" ohne jeden Widerspruch auch zum Subjekt eines wahren Satzes machen läßt, sobald wir nur wieder ausdrücklich daran denken, daß das Wort „sein" zweideutig ist, d. h. sowohl eine bloße Denkform als auch eine Erkenntnisform bedeuten kann. Eine dementsprechende Zweideutigkeit haftet auch dem Ausdruck „nichts" als nicht-sein an, und wenn man darüber Klarheit hat, schwindet sogleich jede „Dialektik", d. h. jeder Widerspruch, wie das immer dort der Fall ist, wo die scheinbar notwendige Bejahung oder Verneinung desselben Sinnes durch zwei verschiedene Bedeutungen desselben Wortes entsteht. Dann wird nämlich nur die eine Bedeutung verneint, die andere bejaht. Darauf beruht das „Geheimnis" der Dialektik. Wer es durchschaut hat, wird den „Widerspruch" als Denkprinzip ebenso anerkennen, wie als Erkenntnisprinzip ablehnen.

Hier ist zu sagen: die allgemeinste Denkform des Seins können wir allerdings keinem Etwas absprechen, denn um etwas denken zu können, müssen wir voraussetzen, daß es im Sinne der allgemeinsten Denkform „ist". Insofern ist von einem Nicht-Etwas oder Nichts als dem Subjekt (ὑποκείμενον) eines wahren Sinngebildes zu reden, in der Tat widersinnig. Nichts ist nur Prädikat, d. h. nur Verneinung, solange wir beim bloßen „Denken" bleiben. Trotzdem behält das Wort „nichts" seinen guten Sinn auch als Subjekt eines wahren Satzes, denn wir können einem als „seiend" nur gedachten Etwas sehr wohl jede Erkenntnisform des Seins absprechen, also z. B. sagen: Nichts „ist" zwar, aber es „existiert"

nicht, ist nicht „wirklich“ usw. und „ist“ insofern nicht. Das gibt keinen Widerspruch.

Da wir (leider) gewohnt sind, die Erkenntnisformen ebenso wie die Denkformen durch dasselbe Wort „Sein“ zum Ausdruck zu bringen, ohne ausdrücklich zu sagen, welches Sein wir meinen, entsteht allerdings scheinbar ein Widerspruch, wo wir sagen: „nichts ist nicht“. Aber das ist dann kein Widerspruch im wahren Sinn des Satzes, d. h. keine Bejahung und Verneinung derselben Subjekts-Prädikats-Synthese, sondern nur ein „Widerspruch“ im sprachlichen Ausdruck. Anders gesagt: wir legen dem Nichts zwar notwendig die Denkform des Seins bei, wenn wir überhaupt etwas von ihm aussagen, müssen es also als „seiend“ denken, aber wir können ihm trotzdem zugleich jede Erkenntnisform des „Seins in der Welt“ absprechen. Deshalb dürfen wir unbedenklich sagen: nichts ist und nichts ist nicht. Das Wort „ist“ hat an erster Stelle nicht dieselbe Bedeutung wie an zweiter Stelle. Von einem Widerspruch ist daher in diesem Satze nichts zu finden. Es wird nicht „dialektisch“ ein und dasselbe Prädikat sowohl bejaht als auch verneint. Nichts bleibt vielmehr das im Sinne der Erkenntnisformen „nicht-seiende“, während es im Sinn der Denkform „seiend“ ist.

Doch das ist noch nicht alles, was wir klarzustellen haben, um den Begriff des Nichts zu bilden. Wir wissen außerdem, daß alle Erkenntnisformen zugleich besondere Arten des „Seins“ bedeuten, falls sie gegenständliche Erkenntnis geben sollen, und das führt einen Schritt weiter. Wenn wir von einem Nicht-Etwas sozusagen im „positiven“ Sinne reden wollen, d. h. von einem Etwas, das in bezug auf die allgemeinste Denkform als seiend prädiziert werden muß, und das trotzdem nichts in der Welt „ist“, so bedeutet das nur, daß diesem als seiend gedachten Etwas nicht eine der besonderen Seinsarten als Prädikat beigelegt werden kann, die wir als die verschiedenen Urprädikate des Erkennens oder als Erkenntnisformen der Welt kennen. Der in solchen Fällen vorliegende logische Sachverhalt läßt sich auch sprachlich leicht zum Ausdruck bringen. Man braucht nur zu sagen: das Nichts oder das Nicht-Etwas-Seiende ist das Etwas, das zwar in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes „sein“, die es als bloße Denkform hat, „ist“, das aber die Erkenntnisprädikate „wirklich seiend“ oder „geltend seiend“ oder „ontos on“ oder „ideal existierend“ oder irgendwelche andern uns bekannten Erkenntnisprädikate, die ein in der Welt

sein bedeuten, nicht besitzt und insofern nichts „ist". Wollen wir für alle die verschiedenen uns bekannten Arten des Seins, die nicht mit der bloßen Denkform „Sein" zusammenfallen, sondern Erkenntnisprädikate sind, auch einen gemeinsamen Namen haben, so können wir am besten stets ausdrücklich als von einem „in der Welt sein" reden, und dann die Bestimmung des Nichts so formulieren, daß wir sagen: nichts ist das als seiend zwar gedachte etwas, das aber nicht in der Welt ist.

So „ist", um das noch an einem Beispiel zu zeigen, der vielgenannte „viereckige Kreis" zwar im Sinne des bloß gedachten Seins, aber er ist nicht in der Welt. Das Beispiel ist freilich insofern vor Mißverständnissen zu schützen, als man glauben könnte, ein „viereckiger Kreis" ließe sich nicht einmal „denken" und „sei" daher in keiner der Bedeutungen des Wortes „Sein". Aber das beruht dann auf einer zu engen Bedeutung des Wortes „denken". Man darf darunter nicht nur das Denken eines widerspruchsfreien Gebildes verstehen. Gedacht in der hier gemeinten weitesten Bedeutung wird alles, was sich logisch verstehen läßt, und in dieser Weise „gedacht" muß auch der viereckige Kreis sein, d. h. müssen wir auch die Bedeutung der Worte viereckiger Kreis, mit dem wir ein Etwas bezeichnen, logisch verstanden, also „gedacht" haben, denn sonst könnten wir überhaupt nichts Wahres von ihm aussagen, auch nicht, daß er nicht „ist". Es kommt dem viereckigen Kreis also trotz seines widerspruchsvollen Gehalts die Denkform „Sein" zu. Nur dabei bleibt es: er ist nicht in der Welt, insbesondere nicht in der „Welt" der Mathematik, denn er besitzt nicht die den mathematischen Gegenständen zukommende Erkenntnisform des „idealen Existierens".

Im übrigen brauchen wir nicht einmal zu einem solchen in sich widerspruchsvollen Gedanken-Gebilde wie dem viereckigen Kreis zu greifen, um ein Beispiel für etwas zu finden, das zwar die Denkform des Seins besitzt, dem aber jede Erkenntnisform des „in der Welt Seins" fehlt. Alles vielmehr, wovon wir überzeugt sind, daß es als „Gegenstand" nicht ist, d. h. weder sinnlich wirklich, noch unsinnlich geltend, noch übersinnlich wirklich usw. ist, das alles fällt unter den Begriff des „nicht in der Welt seienden" Etwas oder des gegenständlichen Nichts. Damit kommen wir zu einem klaren, widerspruchsfreien und wissenschaftlich brauchbaren Begriff des Nicht-Etwas oder des Nicht-Seienden, den wir dann auch mit dem Worte „das Nichts" bezeichnen mögen. Wir haben

nur stets daran festzuhalten, daß ein logisches Verständnis des Wortes „nichts", welches die eindeutige Verwendung dieses Ausdruckes in wissenschaftlichen oder theoretischen Sätzen gestattet, erst möglich wird, wenn wir das, was das Wort bedeuten soll, mit der Lehre vom Prädikat „sein" in Verbindung bringen und uns klar machen: beim Nichts wird, falls es als Subjekt eines wahren Satz-Sinnes auftritt, von einem Etwas geredet, für das alle uns bekannten Erkenntnisprädikate fehlen, das daher nur das allgemeinste Denkprädikat des „Seins" überhaupt für sich übrig behält, insofern also kein positiv bestimmbarer „Gegenstand" der Erkenntnis ist, ja im Sinne des „in der Welt seins" überhaupt nicht ist.

Man kann, um die beiden verschiedenen Arten der Verneinung des Seins, die in dem Worte „nichts" stecken, auch terminologisch zu trennen, vielleicht von einem „absoluten" und von einem „relativen" Nichts sprechen. Das absolute Nichts fällt dann mit der bloßen Verneinung oder dem bloßen „Nicht" zusammen und ist als „Etwas" in keiner Weise zu denken. Es bedeutet ausschließlich die Verneinung des Prädikats „sein" und kann, so wenig wie das Prädikat Sein überhaupt, als Subjekt eines wahren Satzes auftreten. Anders gesagt: wird das Wort „nichts" in dieser allgemeinsten Bedeutung genommen, so darf man nur sagen, es verneint jedes Etwas. So aber wird das Wort „nichts" sehr häufig, ja in der Regel nicht gebraucht. Wenn man es benutzt, denkt man dabei oft nur an das relative Nichts, und mit diesem steht es völlig anders. Es bleibt als „Etwas" denkbar, und seine Bedeutung, die es als Verneinung hat, besteht nur darin, daß es „das in-der-Welt-sein" verneint. Es ist das Etwas, das wir zwar als „seiend", aber nicht als „in der Welt seiend" zu denken haben. Wir können es das „relative" Nichts deshalb nennen, weil es ein Nichts nun in Beziehung zum Sein in der Welt ist. Daß die beiden Begriffe des absoluten und des relativen Nichts, so verstanden, nicht zusammenfallen, ist klar.

Doch das genügt noch immer nicht in jeder Hinsicht. Wir haben bisher nur gezeigt, inwiefern es möglich ist, „das Nichts" auch als Subjekt eines Satzes ohne Widerspruch zu denken. Man wird trotzdem noch nicht verstehen, wie das zweite, nur relative Nichts jemals irgendeine wesentliche Bedeutung in der Philosophie bekommen konnte. Wenn auch kein Widerspruch entsteht bei dem Versuch, dies relative Nichts als „etwas" zu denken und

es dann zum Subjekt eines wahren Satzes zu machen, so bleibt doch der Begriff im übrigen rein negativ, und das Wort „Nichts" ist insofern „nichtssagend". Im Zusammenhang mit wahren Gedanken über die Welt kann auch das relative Nichts niemals etwas anderes bedeuten als das, was eben nicht in der Welt ist.

Das läßt sich auch so sagen. Wir kommen mit Hilfe des relativen Nichts höchstens zu einer eigentümlichen Welt-Alternative, deren Erkenntnisbedeutung für das Sein der Welt nicht wesentlich zu sein scheint. Auf der einen Seite dieser Alternative haben wir dann die seiende Welt in ihrer Totalität, auf ihrer andern Seite dagegen nur das Nichts als das Nicht-Sein der Welt. Was sagt uns diese Alternative in bezug auf die Welterkenntnis? Man wird darauf nur antworten wollen: nichts und nichts anderes als eben nichts! Die Welt bleibt genau das, was sie war, und was sie ist, wenn wir ihr das Nichts als Nicht-Welt gegenüberstellen.

Dagegen läßt sich, solange es so formuliert wird, in der Tat nichts sagen. Trotzdem brauchen wir nur an ein soeben bereits verwendetes Wort und seine Bedeutung zu denken, um einzusehen, daß hier noch etwas ausdrücklich klargestellt werden muß, was wir bisher nicht beachtet haben. Wir können nämlich von dem relativen Nichts, das als Etwas zwar nicht als in der Welt seiend, aber als seiend denkbar ist, noch etwas „anderes" aussagen, als daß es nicht in der Welt ist, und mit dem Wort „anderes" haben wir dann sogleich auch eine Bezeichnung, die wenigstens so klingt, als ob sie positiv wäre. Das Nichts ist nicht nur das Nicht-Sein der Welt, sondern es ist auch „das Andere der Welt".

Wie steht es mit der Bedeutung dieses Ausdrucks? Was haben wir damit „gesagt"? Sind die beiden Wortzusammenstellungen für das relative Nichts, mit denen wir es einmal als „das Nicht-Sein der Welt" und das zweitemal als „das Andere der Welt" bezeichnen, nur zwei sprachlich verschiedene Ausdrücke, die beide logisch dasselbe bedeuten, oder müssen die zwei Wortzusammenstellungen auch mit Rücksicht auf ihre logischen Bedeutungen voneinander unterschieden werden?

Die Antwort darauf ist nicht so einfach, wie man vielleicht zuerst denken sollte. Es liegt nämlich, auch abgesehen von der Beziehung der Worte auf das Sein in der Welt, so, daß die Bedeutung der beiden Ausdrücke: „das Nicht-Sein" oder „das Nichts" und „das Andere des Seins" zwar gewiß nicht identisch sind, aber trotzdem leicht miteinander verwechselt werden können, weil die

zweite Bedeutung (anders) die erste (nicht) mit einschließt. Das führt dann dazu, daß man glaubt, auch die erste Bedeutung schließe die zweite mit ein. Jedenfalls tun manche Denker so, wenn sie „Nichts" gesagt haben, als hätten sie schon „das Andere" gesagt, und sie behandeln dann „das Nichts" so, „als ob" es „das Andere" wäre. Besteht dazu ein Recht?

Die Frage, auf die wir dabei stoßen, führt in ihrer Allgemeinheit weit über das spezielle Problem, das uns hier beschäftigt, hinaus. Aber wir müssen uns auch über das Verhältnis von Negation und Andersheit, wie wir es kurz in seiner Allgemeinheit bezeichnen können, wenigstens soweit klar werden, als es mit der Lehre vom Sein als Prädikat und ihrer Bedeutung für das Problem der Ontologie zusammenhängt, d. h. soweit es den Unterschied von „nicht-sein" und „anders sein" als den Unterschied von zwei verschiedenen Prädikaten betrifft. Den Punkt, auf den es dabei ankommt, haben wir schon einmal berührt, als wir von dem „dialektischen" Denken sprachen und von dem Gebrauch, den es von der Negation der Identität als einer bloßen Denkform oder von dem sog. Prinzip des Widerspruchs macht[1]. Wir wiesen früher darauf hin, daß das rein negative und insofern völlig „leere" Nicht-Etwas nicht mit dem gar nicht negativen, sondern durchaus positiven „Andern" verwechselt werden darf, und wir zeigten auch bereits den Grund auf, der trotzdem leicht zu einer solchen Verwechslung führt. Wir müssen jetzt, um über das Nichts als das Nicht-Sein und über sein Verhältnis zum Andern der Welt zur vollen Klarheit zu kommen, noch etwas näher auf die schon gestreifte Frage eingehen.

Zunächst stellen wir allgemein fest: Andersheit und Negation hängen, wo es sich um die Erkenntnis von Gegenständen handelt, in gewisser Hinsicht in der Tat miteinander zusammen. Gibt nämlich jemand der Meinung Ausdruck, daß etwas „nicht so" ist, dann wird man immer zugleich daraus entnehmen, daß es „anders als so" ist. Aber damit ist man in Wahrheit schon über das bloße „nicht so" hinausgeschritten. Diesen selben Schritt macht man in der Regel auch dann, wenn man das Wort „nichts" hört, und der Grund dafür liegt nahe. Das Nichts pflegt, falls es nicht bloße Verneinung des Einen bleiben soll, der Absicht der Aussagenden nach in der Regel, wie es die Negation oft tut, zugleich auch auf das Andere des Einen, das verneint wird, als auf etwas Positives hinzuweisen. Deshalb stellt sich gewohnheitsmäßig für das Wort

[1] Vgl. oben S. 120.

„nichts" sofort der Gedanke an das Andere des Einen, das verneint wird, ein, und daraus entstehen in den meisten Fällen, trotz der Unvollständigkeit des sprachlichen Ausdrucks, auch für das Verständnis keine Schwierigkeiten. Überall nämlich, wo es sich um Alternativen handelt, also um ein Entweder-Oder, wird die Seite der Alternative, die verneint wird, bereits durch die Negation als die andere der einen, d. h. als das „Oder" des dazu gehörigen „Entweder" positiv bestimmt. Wenn man z. B. weiß, daß etwas entweder a oder b sein muß, dann erfährt man dadurch, daß jemand sagt, es sei nicht a, zugleich daß es b ist. Insofern, als durch das Wort nicht-a das b bereits positiv festgelegt ist, können wir daher sagen, daß Negation und Andersheit miteinander zusammenhängen.

Doch zeigt sich dabei, sobald man den logischen Sachverhalt erkannt hat, zugleich, daß die Andersheit in Wahrheit immer schon mehr ist als die bloße Negation, obwohl sie gewiß die Negation mit einschließt, und daß die bloße Negation daher weit davon entfernt ist, auch das positive Andere, also in dem Beispiel das b, mit einzuschließen, indem sie das a verneint. Gerade das aber übersieht man leicht, wo Alternativen vorliegen, und darauf, daß man es übersieht, beruhen dann alle die Erschleichungen der „Dialektik", auf die wir schon einmal hingewiesen haben.

Gewiß besteht also der aufgezeigte Zusammenhang von Negation und Andersheit, aber ebenso gewiß müssen wir daran festhalten, daß mit der Negation, die nur Negation ist, sich dort noch nicht das geringste Positive bestimmen läßt, wo nicht bereits eine Alternative des Einen und des Andern vorausgesetzt wird und dann die Negation des Einen zugleich die Bejahung des Andern bedeuten muß, weil man weiß: tertium non datur. Wir können das dann auch so zum Ausdruck bringen, daß wir sagen: die Andersheit geht der Negation, die uns im Denken irgendeinen Schritt weiter führen soll, notwendig logisch voran[1].

[1] Es läßt sich beweisen, daß die Andersheit der Negation überhaupt logisch vorangeht. Das habe ich zuerst in meiner Abhandlung über „Das Eine, die Einheit und die Eins", Logos II (1911), zu zeigen versucht. (2. Aufl. als erstes Heft der „Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", 1924.) Ich kann die dort ausgeführten Gedanken hier nicht wiederholen, möchte aber wenigstens einige Sätze zur Orientierung anführen: „Die Negation macht aus dem Etwas lediglich das Nicht-Etwas oder das Nichts. Sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst als Gegen-

Soviel über Negation und Andersheit überhaupt in ihrer Beziehung zueinander und in ihrem Unterschied voneinander. Doch genügt dies Allgemeine für unsern Fall noch nicht. Es bedarf einer weiteren Erörterung, wenn es sich nicht nur um Negation und Andersheit überhaupt, sondern im besonderen um das Nichts als die Negation des Seins einerseits und um das Andere des Seins oder um das Andere der Welt andererseits handelt. Gerade das aber ist in der Regel dort gemeint, wo man in der Philosophie vom „Nichts" redet.

Wir wissen bereits, daß, wenn wir beim Nichts als dem Nicht-Sein das allgemeinste „Sein" als bloße Denkform im Auge haben, das Nichts als „Etwas" ein Widerspruch, also logisch sinnlos ist, und wir können jetzt hinzufügen: auch das Andere des Seins als bloßer Denkform, die das Nicht-Sein einschließt, gibt keinen logischen Sinn als Subjekt eines Satzes, denn dies Andere müßte in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes ja auch „sein", wäre also kein Anderes des Seins überhaupt. Mit Rücksicht auf dies allgemeinste Sein kann es ein Anderes als Subjekt eines wahren Satzes nicht geben. Zugleich aber dürfen wir hinzufügen, daß dies allgemeinste Sein das einzige Sein ist, bei dem von einem Andern sinnvoll zu reden nicht angeht. Alles, wovon wir sinnvoll reden sollen, muß gewiß im allgemeinsten Sinne „sein". Wir wissen aber auch bereits, wie wenig dies Sein logisch bedeutet, und wir sehen jetzt: es gibt von ihm nicht einmal ein Anderes. Das Andere fiele hier mit dem Nicht-Sein zusammen, wäre also kein „Anderes".

Versteht man dagegen unter „Sein" das Sein in der Welt oder das Sein der Welt, also nicht die bloße Denkform, sondern die Erkenntnisform, oder genauer eine aus der Mehrheit der Erkenntnisformen, in die „das Sein" sich bei seinem Bezug auf das Sein der Welt spaltet, dann hat es einen guten Sinn, von dem Nichts zugleich als dem Andern des Seins zu sprechen, also eine Alternative vorauszusetzen, deren beide Glieder positiv sind. Anders gesagt: wenn das „nicht-in-der-Welt-sein" eine positive Bedeutung

---

stand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. Die Andersheit geht der Negation logisch voran. Logisch noch Ursprünglicheres als die Andersheit, die außer der Identität zum rein logischen Gegenstand gehört, kann gar nicht gedacht werden" (S. 20). Vgl. hierzu auch mein „System der Philosophie", 1. Teil: Allgemeine Grundlegung (1921), S. 56ff.

haben soll, muß der Ausdruck „nichts" das Andere der Welt als Glied einer Alternative meinen, in der das eine Glied „die Welt" ist. Dann aber ist auch gegen die Verwendung des Wortes „Nichts" als Subjekt eines wahren Satzes nichts einzuwenden.

Ja noch mehr. Der Begriff des Nichts kann unter dieser Voraussetzung in einem theoretischen Zusammenhang sogar besonders wichtig werden, nämlich dann, wenn er auf das Andere der erkannten oder erkennbaren Welt hinweist, so daß nun die folgende Welt-Alternative entsteht: auf der einen Seite haben wir die Welt in den Erkenntnisformen, die wir auf ihre Inhalte anwenden, um ihnen durch Prädizierung einen Platz im Sein der Welt zu bestimmen, und auf der andern Seite haben wir das Nichts als das Andere der uns bekannten Welt, von dem wir zwar in keiner Weise sagen können, unter welche Erkenntnisform es fällt oder welches Prädikat ihm als Subjekt zukommt, dem wir aber darum trotzdem irgendein völlig unbekanntes „Sein" nicht abzusprechen brauchen. So kann das Nichts zum Subjekt eines wahren Satzes werden: das Nichts ist das Unerkennbare.

Nur eines sei endlich noch bemerkt. Das, was wir soeben ausführten, betrifft allein den sozusagen äußersten Fall der Andersheit, der zeigen soll, daß, sogar bei völliger Negierung jeder uns bekannten Welt, das Nichts als das Andere der gesamten Welt trotzdem noch eine positive Bedeutung behält. Es gibt aber außerdem noch andere Fälle, in denen das Nichts eine weniger radikale Bedeutung besitzt und dann vollends einen positiven Sinn hat, nämlich den, nur bestimmte Arten des Seins in der Welt zu verneinen, um dadurch die anderen um so mehr in den Vordergrund zu rücken. So kann man von einem „Nichts" sprechen als dem, worauf es bei dem „eigentlichen" Sein der Welt nicht ankommt. Aber dies Nichts läßt sich dann nur als Verneinung besonderer Seinsarten verstehen und ist im übrigen eventuell sogar eminent positiv. Auch daraus entstehen logisch keine Schwierigkeiten oder gar Widersprüche.

Wir wollen endlich noch versuchen, die sehr allgemeinen und abstrakten Ausführungen über die Logik des negierten Prädikates „Sein" dadurch dem Verständnis näher zu bringen und ihre Bedeutung für die Metaphysik aufzuzeigen, daß wir auf einige Beispiele von Gedankengebilden eingehen, in denen der Begriff des Nichts früher eine Rolle gespielt hat. Wir werden dabei sehen, wie die Schwierigkeiten, welche diese Gedanken wegen der Sprache,

in die sie sich kleiden, vielleicht dem Verständnis bieten, durch unsere Unterscheidung: erstens von Nicht-Sein als einer Denkform und einer Erkenntnisform und zweitens von Nicht-Sein und Anders-Sein, sich mehr oder weniger beseitigen lassen.

Zunächst wird jeder, der die Literatur kennt, an den „Sophistes" von Platon denken. Der Dialog behandelt nicht nur den Begriff des Seins, sondern auch den Begriff des Nichts, und zwar in einem systematischen Zusammenhang in der uns erhaltenen Literatur zum ersten Male. Dabei entstehen jedoch keine „dialektischen" Schwierigkeiten im Sinne Hegels, und das liegt daran, daß Platon dem Nichts (οὐδέν) nicht etwa das „Sein überhaupt", d. h. die allgemeine Denkform „Sein" abspricht, was unmöglich oder widerspruchsvoll wäre, sondern eine Erkenntnisform. Er erkennt ihm allein die besondere Art des Welt-Seins nicht zu, die für ihn mit dem „eigentlichen" Sein der Welt, dem „ontos on", zusammenfällt.

Wozu braucht also Platon sein Nichts? Er kann auf Grund seiner Ideenlehre nicht anerkennen, daß alles, was es in der Welt zweifellos „gibt", ein „ontos on" ist, und deshalb muß er auch von einem nicht-seienden Etwas oder von einem Nichts reden. Dies Nichts ist dann aber das Andere nur der „wahrhaft" seienden Welt und nur insofern „Nichts". In anderer Hinsicht bleibt es trotzdem „Etwas". Das läßt sich auch so sagen: die Welt als Ganzes fällt nicht mit dem ontos on zusammen, und insofern „gibt es" in ihr oder „ist" in ihr ein „Nicht-Seiendes", das aber nicht etwa überhaupt nicht ist, sondern nur völlig anders ist als das wahrhaft Seiende. Insofern Platon dies Seiende „das Nichts" nennt, bildet er ein Beispiel für die Denker, bei denen das Nichts keine radikal oder extrem verneinende Bedeutung hat, sondern nur, wie wir soeben sagten, dazu dient, bestimmte Arten des Seins zu verneinen, um dadurch die andere Art des Seins, auf die es ankommt, um so mehr in den Vordergrund zu rücken.

Sobald wir verstanden haben, daß das „Nichts" bei Platon die Negation einer besonderen und nur einer besonderen Art des Seienden, nicht des Seins überhaupt, bedeutet, und weshalb Platon zu diesem Begriff des Nichts gelangen muß, sehen wir zugleich, daß uns das platonische Nichts, wie es im „Sophistes" vorkommt, hier nur noch insofern interessiert, als es eine Bestätigung für den vorher auseinandergesetzten logischen Sachverhalt ist. Platon kann seinen Begriff des Nichts in einem wissenschaftlichen oder

theoretischen Zusammenhang sehr gut verwenden. Aber gerade daran zeigt sich, daß „Nichts" erst dann der Begriff eines „Gegenstandes" wird, wenn man unter dem Nicht-Seienden nicht etwa das Nicht-Seiende überhaupt als Negation der allgemeinsten Denkform Sein versteht, sondern eine besondere Art des Nicht-Seienden, genauer das nur mit Rücksicht auf eine besondere Seinsart nichtseiende, aber trotzdem im allgemeinsten Sinne seiende Etwas, dem eine andere Art des Seins als die verneinte zukommt. Es steckt in diesem Begriff des Nichts nicht nur kein Widerspruch, sondern er hat im Zusammenhang des Ganzen der Platonischen Philosophie auch eine klare positive Bedeutung.

Etwas Analoges gilt, obwohl in anderer Richtung, von dem „Nichts" der deutschen Mystik und der sog. „negativen Theologie", das ein interessantes Gegenstück zu Platons Nichts darstellt. Hier ist „Nichts" das wahrhaft Seiende, und nur deswegen bekommt es den Namen Nichts, weil das, was wir als Sein kennen, für dies Sein als Name noch nicht genügt. Wir können uns darüber am schnellsten an einigen Versen von Angelus Silesius klar werden: „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein nun noch hier". Daraus wird sofort klar: Gott ist das Etwas, dem die besondere Seinsart des „nun" und „hier", d. h. die zeitliche und die räumliche, abgesprochen wird, und der, insofern er diese Art des Seins nicht hat, ein Nichts genannt wird. Gott ist in unserer Terminologie kein absolutes, sondern ein relatives Nichts, oder wie wir auch sagen können, das Andere der räumlich-zeitlichen Welt. Das wird sogar ausdrücklich hervorgehoben:

„Sag zwischen mir und Gott den einzigen Unterscheid,
Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit".

Silesius sucht seinen Begriff des Nichts als Begriff dessen, wofür keine Bezeichnung genügt, sogar noch über das Nicht hinaus zu steigern: „Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts", sagt er. Auch dies „Übernichts" hat eine eminent positive Bedeutung. Nichts ist auch „der beste Trost", und an anderer Stelle heißt es:

„Nichts bringt Dich über Dich als die Vernichtigkeit,
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit."

Oder denselben positiven Sinn in dem Vers:

„Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht dies, nicht das,
Nicht nun, nicht ichts, nicht nichts, sie ist, ich weiß nicht was."

Hier genügt wieder zur Ablehnung alles bekannten Seins sogar das Nichts nicht, und es muß ähnlich wie im „Übernichts" noch gesteigert werden durch den Begriff dessen, wovon man nicht weiß, was es ist, also auch nicht weiß, daß es Nichts ist. Aber im Grunde kommt dies ebenfalls wieder nur auf das Andere des uns bekannten Seins hinaus.

Alles zusammengefaßt finden wir endlich in den folgenden Versen, die als bester Kommentar zu allen Sätzen gelten können, in denen gerade das Positive mit dem Namen „nichts" bezeichnet ist. Eine Fülle von Bestimmungen wird hier ausdrücklich verneint. Das, was dann noch als das Andere des Verneinten übrig bleibt, darauf kommt es an:

„Was Gott ist, weiß man nicht: er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht, was man Gottheit heißt,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte,
Er ist, wie ich und Du und keine Kreatur,
Ehe wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr."

Einer Erklärung bedürfen diese Verse weiter nicht. Nur das sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, inwiefern das Nichts der Mystik, trotz des gemeinsamen Namens, das Gegenstück zu Platons Nichts darstellt. Das Wert-Vorzeichen ist hier gewissermaßen umgekehrt. Für Platon ist die Sinnenwelt, deren „Sein" er nicht leugnen kann, nicht „wahrhaft" seiend, und deswegen bekommt sie den Namen Nichts. Der Mystiker macht dagegen dem Sinnenmenschen, um für ihn verständlich zu werden, die Konzession, das, was dieser für das Seiende hält, ebenfalls als „seiend" zu bezeichnen, und daher muß er das, was ihm das „eigentlich" Seiende ist, das völlig Andere der räumlich-zeitlichen Welt, nämlich Gott, das Nicht-Seiende oder das Nichts nennen. Es ist das Andere des Seins, das der Sinnenmensch für das eigentlich Seiende hält. Deshalb allein kann er auch glauben, im „Nichts" des Sinnenmenschen „das All" zu finden.

Die Worte lassen an Goethes Faust denken, der ebenfalls in dem, was Mephistopheles als Nichts schildert, das All zu finden hofft, und zur Erläuterung unserer Gedanken sei auch das Nichts des Teufels als ein interessantes Beispiel neben das Nichts Platons und das Nichts der Mystik gestellt. Das Wort hat hier wieder eine völlig andere Bedeutung. Aber das liegt nur an der Art, wie hier „das Andere des Nichts", d. h. das Sein der Welt positiv aufgefaßt

wird. Mephistopheles ist weder Platoniker noch Mystiker, sondern in Wahrheit Nihilist, was der Mystiker nur dem Worte nach ist. So muß es bei Mephistopheles sein, falls er sich selbst treu bleiben will. Nur dem Nichts als dem Andern der Welt gehört seine Liebe. Der Schöpfer der Welt kennt ihn als einen der Geister, die verneinen, und er selbst stellt sich Faust als den Geist, der stets verneint, vor. Aus seinem Wesen ergibt sich: für ihn ist alles, was für andere, Gott und Menschen „seiend" ist, schlechthin nichtig, und sollte daher nicht sein. Er kann zwar das Sein der Welt nicht leugnen, aber er stellt ihm das Nichts als das zu erstrebende Ziel gegenüber und redet nun konsequenterweise höchst verächtlich von dem, „was sich dem Nichts entgegenstellt". Er bezeichnet es als „das Etwas, diese plumpe Welt". Wir sehen: hier haben wir ganz radikal die Welt in ihrer Totalität auf der einen, und das Nichts als Nicht-Welt, aber darum trotzdem als Etwas, auf der anderen Seite.

Diese Verneinung des Welt-Seins und dies Aufstellen des Nichts als des andern Gliedes einer Alternative bringt Mephistopheles mehrfach zum Ausdruck. Nur dort, wo er Faust abschrecken will, schildert er das Reich der Mütter mit Hilfe von Negationen. Sonst liebt er das Nichts, und am charakteristischsten zeigt sich das vielleicht an der Stelle der Dichtung, wo er nach Fausts Tod nichts davon wissen will, daß es nun „vorbei" sei. Er nennt vorbei „ein dummes Wort". Warum? Der Grund ist klar, sobald man an seinen Nihilismus denkt. Wenn man „vorbei" sagt, so könnte man glauben, es sei einmal etwas gewesen, das nur jetzt nicht mehr ist. Aber sogar das will Mephistopheles nicht anerkennen. Das Nichts ist das einzige, das für ihn wahrhaft „ist". Daher sagt er: „Vorbei und reines Nichts vollkommenes Einerlei". Wenn er die Worte hört: „es ist vorbei", dann fragt er: „Was ist daran zu lesen?" Und er antwortet:

„Es ist so gut, als wär es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre,
Ich liebte mir dafür das ewig Leere."

Dies ewig Leere ist selbstverständlich das Kenon der griechischen Metaphysik und zugleich das Nichts. Als Symbol dafür wird auch die Nacht oder die Finsternis genannt. Ihr entstammt das Licht als die von Gott geschaffene Welt, und in Nacht wird die Welt ein mal wieder aufgehen. Das hoffte Mephistopheles. Die Nacht allein, d. h. das Nichts, ist die Mutter, das Ewige.

Es ist nicht notwendig, daß wir noch weitere Beispiele geben, die zeigen, einen wie mannigfaltigen Inhalt die Bedeutung Nicht-Sein bekommen kann, wie aber trotzdem gemeinsam allen diesen verschiedenen Bedeutungen der Umstand ist, daß das, was in mancher Hinsicht als das Seiende gilt, als das Nicht-Seiende bezeichnet wird, und dann die Bezeichnung „Nichts" entweder so gebraucht wird, daß man wie der Mystiker sich auf den Standpunkt derer stellt, die etwas Anderes für das Sein der Welt halten, als man richtig findet, also dies Andere selber „seiend" nennt und dementsprechend vom Standpunkt der Gegner aus das wahrhaft Seiende als das Nichts bezeichnet, oder so, daß man, wie Platon, sich auch in der Terminologie gegen die bekämpfte Ansicht wendet und daher das, was den andern das Nicht-Seiende ist, als das wahrhaft Seiende erklärt. Bei Mephistopheles ist ein solches Gegenüberstellen von Welt-Sein und Nicht-Sein oder Nichts unzweideutig mit einem Wertgegensatz verknüpft. Die Welt ist ihm das Wert-feindliche, und das „Leere" der Welt oder das Nichts ist notwendig das, was er „liebt". So muß er als das ebenso gottfeindliche wie weltfeindliche Wesen denken. Wie weit auch in den andern Alternativen von Sein und Nicht-Sein (Nichts) oder Welt-Sein und Anderes als Welt-Sein ein Wertgegensatz steckt, braucht hier nicht untersucht zu werden. Daraus entsteht kein logisches Problem.

Doch wir können bei den angeführten Beispielen nicht stehen bleiben. Sie reichen zur vollen Klärung des Begriffes „Nichts", so wie er in der Philosophie vorkommt, nicht aus. Wesentlich anders als bei ihnen steht es z. B. mit dem Nichts bei Hegel, und auch das ist typisch. Was bedeutet das Wort hier? Können wir das ebenfalls auf Grund unserer Begriffe verstehen? Vermögen wir also auch dieses Nichts zur Erläuterung unserer Logik des Prädikats und ihrer Bedeutung für die Probleme der Ontologie zu benutzen?

Im ersten Buch seiner großen „Logik" spricht Hegel vom „Sein" und dann im ersten Abschnitt, der von der „Qualität" handelt, auch vom „Nichts", ja im unmittelbaren Anschluß daran vom „Werden". Wir erinnern an einige Sätze, aus denen man ungefähr entnehmen kann, was Hegel mit dem Worte „Nichts" meint, und wir heben dabei die Worte, auf die es uns vor allem ankommt, auch dort durch den Druck hervor, wo Hegel selbst es nicht tut. Dabei wissen wir selbstverständlich, daß es bei Hegel, noch mehr als bei andern Philosophen, Bedenken unterliegt, wenn

man Sätze aus dem Zusammenhang nimmt, in dem sie stehen[1]. Aber ein freies Referat wäre noch bedenklicher. Wollen wir Hegels Gedanken hier überhaupt als Beispiel brauchen, um das zu erläutern, was wir vorher ausgeführt haben, so bleibt uns ein anderes Verfahren nicht übrig. Also zitieren wir wörtlich:

„Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann." „In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen." „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere." „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts (von Hegel selbst gesperrt), und nicht mehr noch weniger als Nichts."

Dann folgt bald der durch das Wort „Nichts" schon vorbereitete und daher nicht mehr überraschend wirkende Satz:„Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." Und weiter heißt es unter der Überschrift: „Werden, Einheit des Seins und Nichts": „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht —, sondern übergegangen ist." „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."

Hegel weiß selbstverständlich, daß besonders dies „Resultat, daß Sein und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt und paradox scheint." Aber hierauf, meint er, sei „nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergißt, daß in dieser

[1] Insbesondere, kann man sagen, geht es nicht an, den Anfang der Logik wie den Anfang des Systems zu behandeln. Einmal habe das System Hegels überhaupt keinen „Anfang" in der Weise, wie andere Systeme einen Anfang haben, den man für sich darstellen kann, und auch abgesehen davon gehe der „Logik" die „Phänomenologie" voran. Das ist alles zutreffend, aber wenn man daraus im Sinne eines Hegelianers die Konsequenzen ziehen wollte, dann dürfte man einen Begriff Hegels überhaupt nicht in einen Zusammenhang bringen, der nicht ausschließlich aus Gedanken Hegels besteht, d. h. man könnte sich mit Hegel nicht beschäftigen, ohne Hegelianer zu sein.

Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen, als im gewöhnlichen Bewußtsein und im sog. gemeinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstraktionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstraktionen heraufgebildete Verstand ist." Hegel meint dann weiter: „Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Sein und Nichts, in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen." „Es muß, nach Hegel, dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit und Vermittlung (welche letztere eine Beziehung aufeinander, damit Negation enthält) vom Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte." Hegel versichert dann noch, daß „diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zugrunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht." „Alle ferneren logischen Bestimmungen" sind „Beispiele dieser Einheit".

Damit wollen wir uns begnügen. Die Sätze zeigen unzweideutig: das „Nichts" Hegels hat mit dem Nichts Platons und dem der Mystik, vollends mit dem des Mephistopheles, nicht viel mehr als den Namen gemein. Nichts wird nicht für etwas „Anderes" als das Sein überhaupt erklärt, sondern mit ihm identifiziert, und trotzdem soll es von ihm doch soweit verschieden sein, daß es im Verein mit ihm etwas zu ergeben vermag, was weder Sein noch Nichts, sondern ein Drittes, „das Werden" ist. Das Nichts in seiner Einheit mit dem Sein liegt „ein für allemal zugrunde".

Wir denken nun gewiß nicht daran, zu sagen, wir hätten Hegels Lehre vom Sein und vom Nichts oder gar seine Lehre vom Werden mit den angeführten Sätzen irgendwie erschöpfend dargestellt, und wir können vollends nicht daran denken, diese Lehre als Ganzes zu kritisieren. Das würde weit über den Rahmen der Abhandlung hinausführen und uns vielleicht trotzdem bei der Klärung dessen, was uns hier allein wichtig ist, wenig oder gar nicht fördern. Es kommt uns überhaupt nicht auf Hegel an. Das darf man nie vergessen. Für uns ist sein „Nichts" lediglich ein Beispiel, um an ihm unsere eigenen Gedanken zu erläutern. Ja, wir sprechen sogar die Bemerkungen, die wir zu diesem Zwecke zu machen haben, nur mit einem Vorbehalt aus, der seinen Grund in der momentanen Lage der Philosophie hat. Es ist heute sehr schwer, von Hegel zu reden, ohne mißverstanden zu werden.

Woran liegt das? Auch das sei, bevor wir zur Sache kommen, wenigstens angedeutet.

Hegel war eine Zeit lang, besonders in Deutschland, so gut wie unbeachtet. Erst seit kurzem spricht man von ihm im allgemeinen wieder mit großem Respekt und bisweilen mit größter Bewunderung. Seine Bewunderer aber kann man in mehrere Klassen einteilen, und auch das muß erwähnt werden, weil die Stellung zu ihnen heute jedes Verhalten zu Hegel selbst mitbestimmt, sobald man Hegels Gedanken in andere als rein historische Zusammenhänge hineinzieht. Die einen bewundern Hegel deswegen, weil sie ihn, wenigstens einigermaßen, verstanden haben, und einige von diesen Denkern sind wegen ihres Versuchs, Hegel auch andern nahe zu bringen, lebhaft zu begrüßen. Mögen sie mit Hegel mitgehen oder sich gegen ihn wenden, jedes Hegel-Verständnis ist verdienstlich[1]. Es gibt aber auch Denker, die Hegel deswegen bewundern, weil sie ihn durchaus nicht verstehen, und weil sie glauben, daß er gerade deswegen, weil er über ihren Verstand weit hinausgeht, ein großer Denker gewesen sein muß. Sie erblicken nämlich in dem, was ihren Verstand überragt, etwas, das überhaupt „überverständig" ist, und sie sind geneigt, in allem Überverständigen etwas Eminentes zu wittern: Hegel ist ihnen viel zu groß, um mit dem Verstande verstanden zu werden. Endlich gibt es noch eine dritte Klasse von Bewunderern Hegels. Sie finden in der „dialektischen Negation" ein Prinzip, mit dem man in der Philosophie sozusagen „alles machen" kann, ohne sich mit sachlichen Untersuchungen von Fall zu Fall anzustrengen. Man läßt einfach einen Begriff „dialektisch" in sein Gegenteil „umschlagen" und bringt hierauf Thesis und Antithesis mit Hilfe der Synthesis wieder zusammen. Dann hat man ein Problem „gelöst", und ein solches Schematisieren nennt man stolz „konkretes Denken".

Selbstverständlich ist Hegel für die beiden letzten Klassen

[1] Ich denke dabei vor allem an die Werke über Hegel von R. Kroner, Nikolai Hartmann und H. Glockner. Jedes dieser Bücher steht anders zu Hegel. Aber aus jedem kann man lernen, und zwar heute am meisten, wie mir scheint, aus dem Buch von Glockner, weil er nicht so weit wie Kroner mit Hegel geht, d. h. kein eigentlicher „Hegelianer" ist, aber Hegel auch nicht so kritisch gegenübersteht wie Hartmann. Wir brauchen heute ein Buch über Hegel, dessen Verfasser auf Hegel weiterbauen möchte, und der zugleich weiß, daß außerhalb des Hegelianismus auch Leute wohnen, von denen man lernen kann.

seiner Bewunderer nicht verantwortlich, aber angesichts der ersten Klasse, die im Gegensatz zu ihnen erst ihre volle Bedeutung erhält, d. h. mit Rücksicht auf die Denker, die sich um ein vertieftes Hegel-Verständnis bemühen, ist die größte Vorsicht bei einer Stellungnahme zu Hegel am Platz. Man kann mit Recht verlangen, daß die Vollendung der schweren Aufgabe, Hegel als Ganzes verständlich und damit wieder „lebendig" zu machen, nicht gestört werde. Insbesondere muß man jeden Schein vermeiden, als wolle man, indem man den einen oder den andern besondern Gedanken Hegels kritisiert, Hegel damit als Ganzes irgendwie „abtun". Deshalb sei ausdrücklich bemerkt: die zitierten Sätze Hegels sollen hier nur so betrachtet werden, daß wir fragen: sind sie haltbar, wenn die vorher gemachten Trennungen des „Seins" als einer bloßen „Denkform" vom Sein als „Erkenntnisform" und des „Nicht-Seins" vom „Anders-Sein" durchgeführt werden müssen, wo es auf eindeutige Sinngebilde ankommt? Oder fehlen gerade diese Trennungen bei Hegel, und fehlt infolgedessen seinen Sätzen ein eindeutiger Sinn? Unter diesem Gesichtspunkt allein können, wie sich eigentlich von selbst versteht, Hegels Ausführungen zur Erläuterung unseres Gedankenganges über das Nichts dienen. Wir wissen, daß eine solche Betrachtungsweise Hegel gegenüber einseitig ist, und wir denken daher nicht daran, mit ihr eine Würdigung seiner Lehre vom Sein überhaupt zu geben. Nach diesem notwendig etwas umständlichen Vorbehalt gehen wir zur Sache.

Liest man bei Hegel, das von ihm gemeinte Sein sei „die reine Unbestimmtheit und Leere", so kann man glauben, Hegel verstehe an dieser Stelle unter „Sein" das, was wir bloße Denkform im Unterschied von jeder Erkenntnisform, also im Unterschied vom Sein der Welt nennen, und dann wird man gern zugeben, daß „Nicht-Sein" oder „Nichts" mit Rücksicht auf unsere Erkenntnis des Seins der Welt, „dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit" ist, und damit zugleich das Nichts „überhaupt dasselbe was das reine Sein ist", denn mit der „leeren" Denkform „sein" läßt sich in der Tat, ebenso wie mit der bloßen Verneinung dieser Denkform, nicht das geringste, also „Nichts" erkennen. Das ergibt sich gerade aus unseren früheren Darlegungen als zutreffend, und das kann man dann auch so formulieren, daß man erklärt: Sein und Nicht-Sein als bloße Denkformen kommen beide in bezug auf die Welt-Erkenntnis auf dasselbe hinaus. In bezug auf Gegenständlichkeit sagen beide Nichts.

Aber warum ist das so? Wir dürfen nie vergessen, daß „Sein" in einem logisch verstehbaren Zusammenhang als bloße Denkform lediglich Prädikat ist, und wir brauchen dies Ergebnis nur auf das Nicht-Sein zu übertragen, um zu sehen: wollen wir das Sein oder das Nicht-Sein zum Subjekt (ὑποκείμενον) eines wahren Satzes machen, so gibt das erst dann einen logischen Sinn, wenn wir mit diesen Formen einen besonderen, als seiend oder als nichtseiend prädizierten, Inhalt verbinden. Damit sind wir jedoch bereits über die bloße Denkform Sein oder Nicht-Sein weit hinaus. Nun fehlt aber dem Sein, und ebenso dem Nicht-Sein, als bloßer Denkform notwendig jeder Inhalt, und das hat Konsequenzen sowohl für das Sein als auch für das Nicht-Sein, falls sie in Wahrheit, um mit Hegel zu reden, als „reine", d. h. „unbestimmte" und „leere" Begriffe im Sinn von Sätzen vorkommen.

Vom Sein als „leerer" Denkform haben wir bereits gesprochen. Sagen wir: „Etwas ist", so bedeutet das „ist" in diesem Falle zwar gewiß nicht nur die Copula zwischen Subjekt und Prädikat, denn hier fehlt ja außer dem Einen, dem Subjekt, noch das Andere, das Prädikat, und die Copula kann daher gar nicht „zwischen" dem Einen und dem Andern, d. h. zwischen Subjekt und Prädikat stehen. Das „ist" in „etwas ist" muß also bereits mehr als bloße Copula sein. Trotzdem liegt, falls wir bei diesem „ist" nicht unmerklich noch etwas anderes hinzudenken und dann dies Andere mitmeinen, wenn wir „ist" sagen, bei „etwas ist" nur der Ansatz zu einem Prädikat vor[1], und mit einem bloßen Ansatz ist für eine gegenständliche Erkenntnis noch so gut wie „nichts gesagt". Deswegen wird — damit kommen wir zu dem hier entscheidenden Punkt — wenn wir zu dem Satze „etwas ist" ein „nicht" als Verneinung des „unbestimmten" und „leeren" Seins hinzufügen, nicht etwa schon ein Prädikat negiert, sondern nur der noch gegenstandslose Ansatz dazu weggestrichen, und insofern kann man mit Recht behaupten, daß es für die gegenständliche Erkenntnis eines „etwas" keinen wesentlichen Unterschied macht, ob wir im Sinn der „leeren" Denkform sagen: „etwas ist" oder „etwas ist nicht". Das Sein und das Nicht-Sein leisten als leere Denkformen in diesem Falle für unsere Erkenntnis beide dasselbe: „nichts". Insofern also stimmen wir Hegel zu: mit dem Sein als „reiner Unbestimmtheit und Leere" ist in der Erkenntnis noch „nichts" gesagt, und das Sein hat insofern vor dem Nichts keinen Vorzug.

[1] Vgl. oben S. 149ff.

Aber werden wir daraus schließen, „das reine Sein und das reine Nichts sei dasselbe“? Das wäre doch bedenklich. Sein und Nicht-Sein bleiben, obwohl sie beide als bloße Denkformen für eine Erkenntnis des Welt-Seins gleich bedeutungslos sind, in anderer Hinsicht voneinander notwendig verschieden. Die gemeinsame Leistung oder vielmehr das gemeinsame Fehlen jeder Erkenntnisleistung berechtigt in keiner Weise dazu, das reine Sein mit dem reinen Nichts zu identifizieren. Die leere Denkform Sein und die negative leere Denkform Nicht-Sein fallen nie zusammen. Das Nichts der gegenständlichen Erkenntnis ist durchaus nicht das Nichts des bloßen Denkens. Das hat Hegel nicht gesehen. Hat man darüber Klarheit, so wird man nicht mehr auf den Gedanken verfallen, deshalb, weil weder durch die Denkform „Sein“ noch durch ihre Verneinung „Nicht-Sein“ etwas erkannt wird, den Unterschied von Sein und Nicht-Sein oder Sein und Nichts überhaupt zu leugnen.

Kurz, wir dürfen sagen: falls es notwendig ist, im Interesse einer Eindeutigkeit unserer Sätze die Begriffe so zu trennen, wie wir sie getrennt haben, dann fehlt den Sätzen Hegels die Eindeutigkeit, die wir von jedem wissenschaftlichen Satz verlangen müssen, und dann ist mit Hegels Sätzen über „sein“ und „nichtsein“ am Anfang seiner Logik noch „nichts gesagt“. Sein „Nichts“ ist hier kein klarer Begriff, sondern nur ein vieldeutiges Wort.

Aber das ist noch nicht alles, was sich an den Sätzen Hegels lernen läßt. Es fehlt, wenigstens an den angeführten Stellen von Hegels Logik, nicht nur die Einsicht in den Unterschied von Denkform und Erkenntnisform, sondern auch die Klarheit über den rein negativen Charakter des „Nicht“ und dementsprechend über den Charakter des Nichts, welches nicht schon etwas anderes bedeutet als bloßes Nicht-Sein. Hegel sieht mit andern Worten nicht, daß sein „Nichts“ bereits mehr als Nicht-Sein ist. Obwohl er es „nichts“ nennt, behandelt er es so, als ob es „etwas“ wäre, und das bedeutet in unserer Sprache, er verwechselt die Negation des Seins mit der Andersheit des Seins.

Daß er das tut, geht daraus hervor, daß nach ihm aus dem Sein und dem Nichts das Werden hervorgehen soll. Wie kann im Reich der Wortbedeutungen aus dem Einen etwas Anderes hervorgehen, wenn zu dem Einen nicht etwas Anderes hinzukommt als das Eine? Wie kann also aus dem Sein und dem bloßen Nicht-Sein das Werden entstehen? Da muß unmerklich etwas in

die Gedanken hineingebracht sein, wovon die Worte nichts sagen. Vielleicht hat es einen Sinn zu behaupten: aus dem Sein und dem Andern des Seins geht das Werden hervor, aber auf keinen Fall darf man sagen: aus dem Sein und dem Nichts geht das Werden hervor. Wir wissen allerdings, daß eine Verwechslung des Nicht-seins mit dem Anderssein naheliegt, weil das Andere auch immer das Nicht-Eine ist. Aber wir wissen zugleich ebenso, daß die Umkehrung dieses Satzes nicht gilt. Das Nicht-Eine für sich allein ist niemals schon das Andere. Damit aus dem Nicht-Einen das Andere werden kann, müssen wir vielmehr voraussetzen, daß eine Alternative mit zwei positiven Gliedern vorliegt, die wir in unser Denken mit aufnehmen können, so daß wir nach der Verneinung ihres einen Gliedes ihr anderes Glied übrig behalten. Solange wir die Voraussetzung einer solchen Alternative, deren beide Glieder positiv sind, nicht machen, bleibt bei der Verneinung des einen ausschließlich nichts als das verneinte Etwas übrig, und dies rein Negative dürfen wir unter keinen Umständen wie ein Etwas behandeln, das irgend eine positive Bedeutung besitzt.

Anders ausgedrückt: sobald wir mit dem Begriff des völlig „Unbestimmten und Leeren" Ernst machen, und das müssen wir bei dem Versuch, Hegels Nichts zu verstehen, da dies Nichts nach Hegel nur die Verneinung des völlig leeren und unbestimmten Seins sein soll, dürfen wir in der Philosophie das Nichts auf keinen Fall so verwenden, daß es uns vom Einen zum Andern und damit zugleich vom Sein zum Werden führt. Es drängt sich deshalb die Frage auf: macht Hegel selber mit seiner eigenen Bestimmung des Seins und des Nichts Ernst, wo er glaubt, aus dem völlig Unbestimmten und Leeren und seiner Verneinung etwas so Positives wie das Werden ableiten zu können? Die Antwort dürfte nicht schwer fallen. Hegels Worte haben auch hier, wo er „das Element von allem Folgenden" geben will, keine festen Bedeutungen.

Endlich noch eine Bemerkung zu Hegels Satz, „daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts in sich enthielte." Was kann dieser Satz allein besagen, wenn wir wieder daran denken, daß Sein und Nicht-Sein als „leere" Denkformen nur den Ansatz zu einem Erkenntnisprädikat und dessen Verneinung bedeuten? Gewiß dürfen wir von jedem Etwas im Himmel und auf Erden sagen, daß es „etwas" ist, und zugleich daß es „etwas" nicht ist. Aber solange wir die Behauptung in dieser Unbestimmtheit aussprechen, ist damit noch nichts ge-

sagt, was wahr oder falsch sein kann, denn nur Bestimmtes ist wahr oder falsch. Die Sätze werden vielmehr erst wahr, wenn wir den Prädikatsansatz, der in dem „ist" steckt, zu einem „vollen" Prädikat ergänzen und dann auf Grund dieser Vervollständigung sagen: von jedem Etwas im Himmel und auf Erden läßt sich behaupten, daß es das eine Etwas (a) ist, dagegen ein anderes Etwas (b) nicht ist. Dann ist der so ergänzte Satz allerdings wahr. Aber dann folgt aus ihm gerade das Gegenteil von dem, was Hegel aus ihm folgern möchte. Einem Subjekt kommt die eine Bestimmung als Prädikat zu, und die andere Bestimmung kommt ihm als Prädikat nicht zu. Es kommt ihm also nicht etwa das Sein in demselben Sinne wie das Nicht-Sein zu, was doch wahr sein müßte, wenn Hegel recht haben sollte. Hegels Formulierung beruht darauf, daß er für mehrere verschiedene Prädikate das eine Wort „sein" gebraucht. Dann kann er sagen, etwas ist und etwas ist nicht. Damit sind dann aber gerade die Worte, deren Bedeutungen die Sätze erst wahr machen, weggelassen, und so ergibt sich wieder: auch diese Sätze Hegels sind völlig „nichtssagend". Wir sehen von neuem: Hegel kann seine Behauptungen nur deswegen für wahr halten, weil seine Worte keine bestimmten Bedeutungen haben, insbesondere weil er weder den Unterschied von Denkprädikat und Erkenntnisprädikat macht, noch das Nicht-Eine von dem Andern trennt, sondern diese verschiedenen Begriffe dauernd durcheinander benutzt. Der Erfolg ist: Alles verschwimmt im Nebel. Wir hören in dieser „Logik" auf, zu „denken".

Wir brauchen das im einzelnen nicht weiter auszuführen. Wir kommen schon jetzt zu dem Ergebnis: hält man an den von uns entwickelten Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen fest, so erscheint die Lehre Hegels vom Sein und vom Nichts und von ihrer Vereinigung im Werden, jedenfalls in der Gestalt, in der sie am Anfang der „Logik" steht, als ein Sinngebilde von solcher Unbestimmtheit und Verschwommenheit, daß damit „nichts gesagt" ist, was unsere Einsicht in das Wesen des Denkens und Erkennens fördert, und deshalb kann Hegels „Logik" des „reinen Nichts", das mit dem „reinen Sein" identisch sein soll, nur dafür als lehrreiches Beispiel dienen, wie notwendig es ist, sich über die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort „sein" und dementsprechend das Wort „nicht-sein" oder „nichts" haben kann, Klarheit zu verschaffen. Das „Nichts" Hegels unterscheidet sich von den anderen Begriffen des Nichts, die wir vorher kennengelernt haben, zwar

prinzipiell, aber im Grunde allein dadurch, daß sich nichts Bestimmtes dabei denken läßt. Die anderen Begriffe des Nichts sind dem „Nichts" Hegels in dieser Hinsicht grundsätzlich überlegen.

Bevor wir Hegel verlassen, sei nur noch eine Bemerkung hinzugefügt, die den Vorbehalt, den wir vor der Stellungnahme zu seinen Sätzen machen mußten, in gewisser Hinsicht ergänzen soll. Wenn wir von „Verwechslung" verschiedener Begriffe bei Hegel reden, die den Sinn seiner Sätze unbestimmt und insofern logisch nichtssagend macht, so wissen wir wohl, daß hier nicht etwa Unachtsamkeit oder Gedankenlosigkeit den Ausführungen Hegels diesen Charakter verleiht, sondern Hegel hat Gründe, die Begriffe, die vom „Verstand" streng geschieden werden müssen, ausdrücklich zu identifizieren. Wir wollen, um wenigstens Hegels Absichten zu verstehen, schließlich auch nach diesen Gründen fragen.

Sie klingen bereits in den zitierten Worten an, mit denen sich Hegel gegen den zu dem „Aberglauben an Abstraktionen heraufgebildeten Verstand" wendet. Hegel sieht nämlich, daß mit Sätzen, deren Sinngebilde der „Reflexionslogik" des Verstandes gehorchen, die Aufgabe, die er der Philosophie stellt, nie zu lösen sein wird. Warum nicht? Wir haben auf den Punkt, auf den es dabei vor allem ankommt, schon hingewiesen, als wir die in beständigem „Fluß" befindliche Welt oder den „Erlebnisstrom" der sinnlichen Wahrnehmung den „festen", d. h. identischen Wortbedeutungen gegenüberstellten, die keine Wissenschaft entbehren kann, um Wahrheit über die sich rastlos wandelnde oder werdende Welt zu geben[1]. Daraus sollte man folgern: wahre Sinngebilde, die logisch verständlich oder mit dem Verstand denkbar sind und sich in Sätzen sprachlich zum Ausdruck bringen lassen, können niemals Abbilder der stets im Wandel befindlichen Gegenstände sein, welche durch sie erkannt werden. Die Leistung des wahren Sinnes hängt vielmehr notwendig damit zusammen, daß er dem Fluß des Werdens in bezug auf das Fließen nicht gleicht. Wir stoßen damit wieder auf das Problem der „Adäquatio", das wir bereits streiften[2], als wir das Ausgehen der Logik vom Satz rechtfertigten. Ist Wahrheit soviel wie Angleichung? Wie steht Hegel zu diesem Problem? Die Antwort darauf gibt den Schlüssel zu seiner Logik des Nichts.

[1] Vgl. oben S. 114ff.
[2] Vgl. oben S. 47.

Hegel hat das Problem, wie Sätze mit ihrem wahren Sinn, den wir logisch verstehen, die Welt des sinnlichen Wahrnehmens, die uns unmittelbar gegeben ist, adäquat, angleichend, erkennen sollen, deutlich gesehen, und das ist gewiß ein großes Verdienst. Trotzdem hat Hegel sich jede Lösung dieses Problems von vorneherein dadurch unmöglich gemacht, daß er an dem herkömmlichen oder „gewöhnlichen" Begriff der „Adäquatio" festhielt. Hier blieb er ein treuer Anhänger der aus Griechenland stammenden Tradition: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt. An diesem „Dogma" hatten vor ihm bereits Kant und vollends Fichte kräftig gerüttelt. Hegel ist der Sinn alles dessen, was mit Kants „kopernikanischer Tat" zusammenhängt, in seiner revolutionären, epochemachenden Bedeutung nie aufgegangen. Dazu war er zu „konservativ". So mußte er die „gewöhnliche" Logik dafür verantwortlich machen, daß das Ziel einer „gewöhnlich" geforderten adäquatio rei et intellectus in der Philosophie bisher nicht erreicht worden war. Er wollte das erreichen. Leider stellte er nie die Frage: ist dies Ziel überhaupt erreichbar? Er wollte dem Fluß der werdenden Welt mit dem Erkennen näher kommen, als die im Sinne der gewöhnlichen Logik „wahren" Sinngebilde es vermögen, und infolgedessen blieb ihm nichts anderes übrig, als der Versuch, die wahren Sinngebilde des Denkens selber „in Fluß zu bringen", d. h. sie dem Erlebnisstrom anzugleichen, sie ihm „adäquat" zu machen. So sollten sie eine „höhere" Wahrheit erreichen, als dem Verstande mit seinen festen Begriffen je erreichbar ist.

Von hier aus „verstehen" wir Hegels Lehre vom Sein und vom Nichts erst ganz. Er ließ nicht nur das Sein in das Nichts und das Nichts in das Sein „übergegangen sein", so daß daraus das Werden wurde, sondern er glaubte auch, die Begriffe des Seins und des Nichts müßten ineinander „übergehen", und aus den zwei Begriffen müßte so der dritte Begriff des Werdens entstehen. Scharfe Trennung der Begriffe, wie der Verstand sie verlangt, um logisch zu denken, konnte Hegel bei dem Bestreben, auch das Denken so „in Fluß" zu bringen, wie die Welt selber fließt, selbstverständlich nicht brauchen. Deshalb mußte der „zum Glauben an Abstraktionen heraufgebildete Verstand" nach ihm auf einem „Aberglauben" beruhen.

Mancher allerdings wird vielleicht finden, hier sei ein Ziel „aufs innigste zu wünschen" gezeigt. Vielleicht hat sogar gerade dieser Versuch Hegels, den Glauben an den Verstand als Aberglauben

zu erweisen, vor allem ihn wieder „modern“ gemacht. Aber können wir das Ziel Hegels je erreichen, ja uns seiner Erreichung auch nur annähern, solange wir in der Wissenschaft, um die Wahrheit, die wir erkannt haben, zum Ausdruck zu bringen, auf Worte und Sätze angewiesen sind, die logisch verständliche Bedeutungen und Sinngebilde tragen müssen? Werden wir jemals eine Wissenschaft zustande bringen, die ihren logischen Gehalt nicht in Sätzen mit festen, identischen Begriffen niederlegt? Ja noch mehr: sogar wenn wir eine „Wissenschaft“ ohne Sätze für „möglich“ halten wollten, werden wir jemals irgend etwas von der Welt erkennen, wenn wir nicht mit Begriffen arbeiten, die so gegeneinander getrennt sind, wie die Stadien im Strom des Werdens es nie sind? Müssen wir nicht immer Wahrheiten suchen, die unveränderliche und deshalb allein logisch verständliche Sinngebilde darstellen im Gegensatz zu dem sich stets verändernden Fließen und Werden der Welt, genauer der Sinnenwelt?

Diese Abhandlung hat zu zeigen versucht, warum es einen andern Weg als den „gewöhnlichen“, d. h. bisher üblichen, nicht gibt, um auf ihm wahre Erkenntnisse vom Sein der Welt zustande zu bringen, und wenn wir voraussetzen, daß unser Gedankengang haltbar ist, dann dürfen wir jeden Versuch, die Begriffe selber, wie ihre Gegenstände, die durch sie erkannt werden sollen, ineinander „übergehen“ zu lassen, grundsätzlich ablehnen, ja dann müssen wir eine „Logik“, die in dieser Weise über die „Reflexionslogik“ des Verstandes hinauszugehen behauptet (nicht in Wahrheit hinausgeht) wie die Logik Hegels, als einen Versuch zur Vernichtung jeder Logik, die diesen Namen verdient, d. h. jeder Lehre vom theoretisch wahren Denken und Erkennen, ansehen. Gewiß gehören Logik und Ontologie als Erkenntnislehre und Seinslehre aufs engste zusammen. Aber niemals wird es gelingen, das Erkennen des Seins der Welt so zu gestalten, daß es dem Sein der Welt selbst „gleicht“ wie eine Kopie dem Original, oder gar, daß das Erkennen zum Sein der Welt selber wird. Die Wissenschaft vom Erkennen und vom Sein der Welt mag man zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfen, ja man muß es tun, um in ihr weiter zu kommen. Die Erkenntnis der Welt dagegen, d. h. die wahren Sinngebilde oder die wahren Gedanken über das Sein der Welt, muß man stets von dem Sein der Welt selber auf das schärfste unterscheiden, falls man begreifen will, was wahre Erkenntnis von der Welt ist. Wir wissen: eine Wahrheit, die nicht Wahrheit über

etwas gibt und damit zugleich etwas anderes ist als das, worüber sie Wahrheit gibt, hört auf, Wahrheit einer Erkenntnis von Etwas zu sein. Sie bleibt „gegenstandslos".

Auch insofern hatten wir Grund, Hegels Gedanken über Sein und Nichts hier heranzuziehen, als sich an ihnen zeigen läßt, wohin man kommt, wenn man an der Trennung der Wahrheit über die Welt von der Welt selbst nicht festhält. Dann mag man in der Tat glauben, es müsse der Begriff des Nichts in den des Seins und der Begriff des Seins in den des Nichts „übergehen", so wie in der Welt etwas entsteht und wieder vergeht. Aber ein solches Werden und Entstehen unserer Begriffe über die Welt bedeutet dann nichts anderes, als daß auch unsere Wahrheiten entstehen und vergehen wie die Blätter, die erst grünen und dann welken. Das ist dann gewiß der „Triumph" des Evolutionismus. Auch die logischen Sinngebilde „entwickeln" sich und gehen in andere über. Aber sie hören leider damit zugleich auf, wahre Sinngebilde zu sein. Anders ausgedrückt: geht der Begriff des Seins der Welt in den Begriff des Nicht-Seins der Welt über oder fallen die Begriffe Sein und Nichts zusammen, dann wird jeder Versuch sinnlos, das Sein der Welt oder ihr Nicht-Sein zu erkennen. Das kann man gerade aus Hegel lernen, sobald man nur seine Gedanken konsequent zu Ende denkt. Das Ende ist dann das Nichts der Erkenntnis. Insofern gehört die Stellungnahme zu Hegels Sätzen über Sein und Nichts und ihre Vereinigung im Werden in den Zusammenhang dieser Abhandlung, deren Hauptfrage lautet: welchen logischen Sinn müssen Sätze haben, die etwas über das Sein der Welt aussagen, falls mit ihnen das Sein der Welt erkannt werden soll? Wir wollen jedenfalls daran festhalten, daß das „Sein" des Erkennens nicht zugleich sein „Nicht-Sein" oder sein Nichts ist, und das können wir nur, wenn wir eingesehen haben, daß Sein und Nichts auch, ja gerade in ihrer „Reinheit" nie „dasselbe" sind.

Endlich gehen wir zu noch einem Gedankenzusammenhang über, der aus der neuesten Zeit stammt, um den darin vorkommenden Begriff des „Nichts" ebenfalls als besonderes Beispiel zur Erläuterung unserer allgemeinen Ausführungen über Sein und Nichts zu benutzen. Ihm gegenüber bedarf es keines Vorbehalts bei der Kritik wie gegenüber Hegel. Der Verfasser kann glücklicherweise selber dafür sorgen, daß das Verständnis seiner Gedanken nicht „gestört" wird, und das ist gut, denn in mancher Hinsicht ist der

hier entwickelte Begriff des Nichts für uns der lehrreichste, da er sich in einem entscheidenden Punkte sachlich auf das engste mit unserer Gedankenführung berührt, obwohl der Verfasser sich dessen nicht bewußt zu sein scheint und im übrigen Ansichten vertritt, die von den hier dargelegten sehr weit abweichen. Es handelt sich um HEIDEGGERS Versuch, am Begriff des „Nichts" zu zeigen, was Metaphysik bedeutet[1].

Vielleicht allerdings wird sich von vorneherein ein Bedenken dagegen erheben, daß wir diese Darlegungen hier überhaupt mit heranziehen. Man kann nämlich fragen: dürfen wir bei ihnen von einem Begriff des Nichts reden? Ein Begriff ist doch ein logisches Gebilde, und HEIDEGGER will nichts davon wissen, „daß in dieser Frage die „Logik" die höchste Instanz ist, daß der Verstand das Mittel und das Denken der Weg ist, um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden". Insofern haben HEIDEGGERS Ausführungen mit unserer logischen Studie in der Tat wenig zu tun. Wenn wir sein Nichts trotzdem in dem Rahmen unserer logischen Untersuchung als Beispiel benutzen, müssen wir dabei von dem Willen, über die Logik hinauszugehen, ganz absehen, denn wir haben hier nun einmal den Willen, Logik zu treiben, und da wir, wie übrigens wohl auch HEIDEGGER, auf Worte angewiesen sind, die verstanden werden sollen, und zwar mit dem Verstand verstanden, bleibt uns nichts anderes übrig, als auch mit dem Worte „Nichts", wie HEIDEGGER es gebraucht, einen Begriff zu verbinden, oder wenigstens zu sehen, wie weit das möglich ist. Deshalb beharren wir dabei, zu sagen, daß bei HEIDEGGER ein Versuch vorliegt, an dem „Begriff" des Nichts zu zeigen, was Metaphysik ist. Das ist um so unbedenklicher, als es uns, wie in den andern Fällen, nicht auf eine Kritik HEIDEGGERS ankommt, sondern nur auf unsere eigenen Gedanken, die an seinem „Nichts" erläutert werden sollen. Also fragen wir: was versteht HEIDEGGER unter „Nichts", und wie verhält sich das, was er meint, zu unserer Lehre vom Nichts als Prädikat?

Metaphysik bedeutet, um davon auszugehen, für HEIDEGGER „das Hinausfragen über das Seiende, um es als solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten". Das über das Seiende Hinausliegende muß das Nicht-Seiende, also das Nichts sein. Das verstehen wir leicht. Ebenso: „In der Frage nach dem

[1] MARTIN HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? 1929.

Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen". Auch dagegen ist gewiß nichts einzuwenden. Verstehen wir unter dem Seienden im Ganzen nur das Diesseits, dann kommt diese Problemstellung auf dasselbe hinaus, was wir vorher ausführten[1]. Doch wir müssen nun in rein logischer Weise untersuchen: wie stellt sich in dem metaphysischen Gedankenzusammenhang Heideggers der Begriff des „Nichts" genauer dar?

Zunächst klingen die Ausführungen auffallend an Hegel an. Ja es sieht beinah so aus, als wolle auch Heidegger, trotz seiner Versicherung, die Logik sei nicht die entscheidende Instanz, hier auf Logik und nur auf Logik, insbesondere auf eine Art „Dialektik" hinaus. Er sagt: „Schon der erste Anlauf zu dieser Frage (nach dem Nichts) zeigt etwas Ungewöhnliches. In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so „ist" — als ein Seiendes. Davon ist es aber gerade doch schlechthin unterschieden. Das Fragen nach dem Nichts — was und wie es, das Nichts, sei — verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes." Dafür beruft sich Heidegger ausdrücklich auf Hegels Logik: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe". Dieser Satz besteht nach Heidegger „zu Recht".

Doch dabei können wir, gerade weil wir hier nur logisch vorgehen wollen, nicht stehen bleiben. Ja, diese Gedanken sind für uns an dieser Stelle völlig unwesentlich. Es sind nicht Heideggers Gedanken. In Wahrheit meint er mit seinem Begriff des Nichts etwas ganz anderes als Hegel. Wäre es nicht so, dann hätten wir keinen Grund, uns mit seinem Nichts hier zu beschäftigen. Wir können in unserer Terminologie geradezu sagen: Heidegger meint das Andere des Hegelschen Nichts, nämlich das Etwas, dem (in unserer Sprache) zwar nicht die allgemeinste Denkform des Seins fehlt, dem aber alle die Erkenntnisformen des Seins fehlen, die etwas zu einem „Gegenstand" oder zu einem Etwas machen, das in der Welt ist, und das dann nach unseren Darlegungen entweder „sinnlich wirklich" ist oder „unsinnlich gilt" oder „ideal existiert" oder eine andere, aber notwendig besondere Art des Seins haben muß. Auch die „übersinnliche" Wirklichkeit können wir nach Heidegger von diesem Etwas, das er Nichts nennt, nicht aussagen, obwohl er selbst es „transzendent" nennt. Nichts bedeutet hier mit andern Worten das Andere jedes Seins, das von

[1] Vgl. oben S. 185 ff.

der Welt als der bekannten Welt zu prädizieren ist, das Etwas also, von dem sich überhaupt nichts Positives aussagen läßt. Und das bedeutet zugleich: dies Nichts ist in Wahrheit Nicht-Etwas nur mit Rücksicht auf seine Prädizierbarkeit, aber durchaus nicht Nichts in der ursprünglichen Bedeutung eines „Nicht" als einer bloßen Verneinung, sondern etwas durchaus Positives. Es fehlt nur der logisch verständliche Name dafür. Kurz: dies Nichts ist das Andere der erkennbaren Welt.

Heidegger wird nicht bestreiten, daß dies zutrifft, denn gerade darauf, daß „Verneinung" und „Nicht" vom „Nichts" zu trennen sind, kommt es ihm an. Darüber läßt er keinen Zweifel. Besonders lehrreich sind in dieser Hinsicht die Sätze: „Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt[1]?" Schon in dieser Frage werden unzweideutig „nicht" und „nichts", oder wie wir sagen würden, das absolute und das relative Nichts voneinander getrennt. Und auch über die Antwort auf die Frage läßt uns Heidegger nicht im Zweifel. Er behauptet schließlich ausdrücklich: „Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung." Ja, an anderer Stelle heißt es: „Das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt".

Diese Sätze sind die logisch interessantesten der Schrift. Sie weisen auf ein sehr wichtiges logisches Problem hin und berühren sich dadurch aufs engste mit Gedanken, die wir ausgeführt haben, als wir das Nichts von dem Andern trennten und dementsprechend das Prädikat „Nicht-Sein" von dem Prädikat „anders-als-Welt-Sein" unterschieden. Sobald man nämlich konsequent „das Nichts" von der bloßen „Verneinung" und dem „Nicht" trennt, kann man mit dem Nichts nur „das Andere der Welt" meinen, und dann enthalten die Sätze implicite die vorher festgestellte Wahrheit, daß die Andersheit logisch früher ist als die Negation[2].

---

[1] Vom Autor selbst gesperrt.

[2] Vgl. hierzu die Anmerkung auf S. 207 f. Allerdings bin ich nicht sicher, ob ich nicht nur Heideggers Worte, sondern auch seine Intentionen richtig verstehe, und das ist nicht auffallend, denn man wird dort, wo die Logik ausdrücklich als letzte Instanz abgelehnt wird, immer darüber streiten können, ob ein „richtiges" Verständnis der Intentionen vorliegt. Was heißt überhaupt noch „richtig verstehen" gegenüber einem Gedanken, bei dem es nicht auf

In einem theoretischen Zusammenhang, dem es überall auf Erkenntnis ankommt, müssen wir aber, falls dies zutrifft, sogleich noch einen Schritt weiter gehen. Heideggers Nichts bedeutet nicht nur das Andere der Welt überhaupt, sondern das Andere der von ihm als so oder so „seiend" erkannten Welt, ja gerade auf das Etwas, das sich prinzipiell von der erkennbaren Welt unterscheidet, kommt es ihm an. Auch darüber läßt er keinen Zweifel. Unter dem, wozu er das Nichts in einen Gegensatz bringt, ist eine besondere, inhaltlich bereits bestimmte Welt als die allein erkennbare gemeint, nämlich die „endliche" Welt, wie er sie versteht. Das Nichts könnte dann dementsprechend als das Andere dieser Welt auch als „das Unendliche" bezeichnet werden. Jedenfalls: von hier aus allein verstehen wir, weshalb an dem Nichts erst die Eigenart der Welt, die für Heidegger „die Welt" ist, zum Bewußtsein zu kommen vermag. Heidegger erklärt ausdrücklich, daß „das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart". An dieser Stelle liegt „offenbar" das eigentliche Zentrum der Metaphysik Heideggers, und wir können hiernach vollends nicht zweifeln: sein Nichts ist das Andere der Welt, die er allein kennt, das andere seiner Welt, der allein ein „Sein" als ein von ihm anerkanntes Sein zukommt, und er muß von dem Andern seiner Welt als dem „Nichts" deshalb ausdrücklich reden, weil er so am besten von dem Begriff seiner Welt, d. h. der für ihn allein erkennbaren Welt, jeden Gedanken an eine unendliche, zeitlose, ewige Welt abschneiden kann. Damit wird zugleich klar, was der Satz meint: „Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten." Das Seiende, das Heidegger allein als „Welt" kennt, erhält er in der Tat dadurch „zurück", daß er es gegen das Nichts als das Andere seiner Welt abhebt.

Nur scheint zugleich das unbestreitbar: hier wird schließlich doch wieder auch „die Logik" wenigstens nicht ganz als „ent-

---

logische Richtigkeit ankommt? Trotzdem scheue ich mich nicht, zu sagen: ich vermag, wenn ich Heideggers Worte überhaupt logisch verstehen will, beim besten Willen in seiner Trennung von Nicht und Nichts sachlich nur dieselbe Trennung zu erblicken, die ich als die Trennung von Andersheit und Negation bezeichne. Ich wage es daher, mich darüber zu freuen, daß ich in dieser Hinsicht mit Heidegger übereinstimme, soweit unsere Ansichten sich auch sonst voneinander entfernen mögen.

scheidende Instanz" abgelehnt, sondern im Gegenteil gesagt, wir brauchen das Nichts als das Andere der Welt, um das Seiende, d. h. unser Seiendes, oder die Welt, d. h. unsere Welt, im Ganzen zu „begreifen". HEIDEGGER denkt hiernach nicht nur logisch, sondern sogar „heterologisch", d. h. er weiß, daß man „das Eine" nur dann logisch vollständig erfaßt, wenn man es zugleich vom „Anderen" unterscheidet[1].

Es liegt unseren Bemerkungen, wie gesagt, fern, mit ihnen irgendeine „Kritik" an HEIDEGGERS Metaphysik des Nichts geben zu wollen. Wir benutzen seine Gedanken nur, um das, was wir über Sein und Nichts ausgeführt haben, an einem besonderen Beispiel zu erläutern, ebenso wie wir es an dem „Nichts" PLATONS, an dem „Nichts" der Mystiker, an dem „Nichts" des Mephistopheles und an dem „Nichts" HEGELS erläutert haben. Zu diesen vier Begriffen des Nichts hat sich jetzt ein fünfter hinzugesellt, und auch ihn können wir auf Grund unserer Prädikatslehre logisch verstehen. Darauf allein kommt es uns an. Sonst wollen wir nichts. Die Begriffe, die für HEIDEGGER selbst und auch für andere wahrscheinlich die wichtigsten sind, wie die der „Langenweile" und der „Angst", wurden daher absichtlich gar nicht erwähnt. Sie gehen in der Tat über das, was sich von der Logik erörtern und entscheiden läßt, weit hinaus. Hier kam es nur auf die Aufzeigung des logischen, genauer heterologischen Prinzips an, durch welches HEIDEGGER theoretisch zu seinem „Nichts" geführt wird.

Trotzdem können wir auch für unsere Zwecke den Begriff der „Angst" noch in einer Hinsicht mit heranziehen, denn was HEIDEGGER im Anschluß an seine „Angst" sagt, ist zugleich wieder eine Bestätigung dafür, daß auch sein Nichts das Andere der prädizierbaren, d. h. in Erkenntnisformen darstellbaren Welt ist. „Die Angst, heißt es, verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes „Ist"-Sagen." Da wird ausdrücklich und unzweideutig von HEIDEGGER selbst erklärt: das Nichts ist das Etwas, wozu wir kein Prädikat haben. Deshalb schweigt das „Ist-Sagen", d. h. das Prädizieren. Auch der darauf folgende Satz kann als logische Rechtfertigung unserer Darstellung des „positiven" Nichts gelten. „Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst

[1] Vgl. mein „System der Philosophie" I, S. 57ff. Das ganze System beruht auf einem logischen Denken, das bewußt überall zugleich heterologisch ist.

oft die leere Stille durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts". Darin liegt offenbar zugleich: das Nichts ist das, über das wir nicht reden sollten, und der Grund kann kein anderer sein als der: reden können wir nur von dem, wofür uns Prädikate zur Verfügung stehen.

Doch wir verfolgen das im einzelnen nicht weiter. Das Gesagte genügt, um zu zeigen: auch das Heideggersche „Nichts" fügt sich als Beispiel in unsere Theorie des Prädikats und ihre Bedeutung für die Problemstellung der Ontologie vorzüglich ein. Wir brauchen nur den Begriff des „Nichts" logisch etwas klarer herauszuarbeiten, d. h. zu zeigen, inwiefern dies Nichts eigentlich kein „Nichts", sondern das positive Andere der erkennbaren Welt ist, dann sehen wir, wie sich auch hier unsere These bestätigt, daß man in ontologischen oder metaphysischen Fragen zur vollen Klarheit nur dann kommt, wenn man über das Prädikat „Sein" und, bei Berücksichtigung der negativen Sätze der Ontologie, ebenso über das Prädikat „Nicht-Sein", logische Klarheit besitzt, genauer, wenn man eingesehen hat, daß nicht nur „das Sein" logisch stets Prädikat und nur Prädikat ist, sondern daß dementsprechend auch das Nicht-Sein oder „das Nichts" sich in einem wahren Sinngebilde logisch ausschließlich als Prädikat denken läßt. Dann wird einerseits „das Seiende" oder „die Welt" zu der mit den Erkenntnisprädikaten erfaßbaren oder erkennbaren Welt, und andererseits das Nicht-Seiende oder das Nichts, wenn wir es überhaupt als „Gegenstand" oder als Subjekt eines wahren Satzes denken wollen, zum Andern des Seienden oder genauer: zu der mit den Erkenntnisprädikaten nicht erfaßbaren und daher überhaupt nicht erkennbaren Welt. Darin haben wir dann die bereits erörterte letzte logische Welt-Alternative[1].

[1] Mit solchen Gedanken bringen wir, wie wir genau wissen, einen den Gedanken Heideggers fremdartigen und fernliegenden, nämlich logischen Gesichtspunkt in die Erörterung des Nichts hinein. Heidegger will die Alleinherrschaft des Verstandes und damit die der Logik brechen. Wir dagegen suchen die Logik gerade dort zur entscheidenden Instanz zu machen, wo es sich um das Nichts handelt. Die Frage, ob in einer Untersuchung, die sich notwendigerweise in Sätze kleidet, und die doch wohl auch logisch verständlich sein soll, die Alleinherrschaft der Logik überhaupt gebrochen werden kann, bleibt eine Frage für sich, auf die wir nicht eingehen. Wir behaupten nur: das Problem, das wir hier erörtern, hat unter anderm auch eine logische Seite, und mit dieser allein haben wir uns hier beschäftigt.

Doch wir sind noch nicht vollständig zu Ende. Die Absicht Heideggers, im Nichts das Metaphysische oder Transzendente zu finden, ist für uns noch unter einem andern Gesichtspunkt interessant, und zwar wieder zur Bestätigung unserer Gedanken.

Wir wiesen früher auf die Schwierigkeit hin, für das Prädikat, das die Metaphysik für ihre Sinngebilde braucht, falls sie ihre Erkenntnis zum Ausdruck bringen will, d. h. für die Form des übersinnlichen oder transzendenten Seins einen Inhalt zu finden, der dann als „Subjekt" (ὑποκείμενον) zusammen mit diesem Prädikat ein gegenständlich wahres Sinngebilde ergibt. Stellt man nun an Stelle eines inhaltlich erfüllten und transzendent seienden Gegenstandes „das Nichts" als das Transzendente der immanenten Welt gegenüber, die allein als erkennbar übrig bleibt, so verzichtet man damit von vorneherein und ausdrücklich auf jeden Inhalt für die Erkenntnisform des transzendenten Seins, und es läßt sich nach unseren früheren Ausführungen wohl begreifen, wie man bei der Unmöglichkeit, den Inhalt des Transzendenten oder Übersinnlichen anschaulich zu erfassen, zu diesem Verzicht kommen kann. Man verzichtet aber, wenn man das Transzendente „Nichts" nennt, damit zugleich auch auf die Verwendung von Symbolen, die auf einen direkt nicht erfaßbaren Inhalt wenigstens hinweisen, und man kommt damit dann zu einer Art des metaphysischen Nihilismus, der besagt: gerade das, wofür sich zwar ein Prädikat als Form, nämlich der Begriff des transzendenten oder metaphysischen „Seins", aber kein anschaulicher Inhalt als „Subjekt" finden läßt, und was daher mit Rücksicht auf seinen Inhalt mit Recht als das Nichts bezeichnet wird, gerade das ist das Metaphysische. So bleibt das Jenseits seinem Inhalt nach in der Tat völlig unbestimmt oder „leer". Wir behalten von ihm nur seine Form: es „ist" transzendent.

Diesem Gedankengange, der das Metaphysische im Nichts findet, können wir gerade von unserm Standpunkt aus Konsequenz nicht absprechen. Aber zugleich steht fest: der Gedankengang ist doch „nur" konsequent, d. h. nur logisch, und man wird daher fragen dürfen, ob Heidegger an dieser Stelle, wo er das Andere der erkennbaren Welt nur noch als „Nichts" bezeichnen will, nicht gerade der von ihm bekämpften Alleinherrschaft des Verstandes allzu sehr verfallen ist. Das Wort „nichts" ist allerdings, solange man sich streng in den Schranken des Verstandes hält, das einzige Wort, das verwendbar bleibt, falls man für das Andere

der bekannten Welt zwar eine Form, die des transzendenten „Seins", aber keinen Inhalt mehr als sagbar anerkennen will, und man könnte höchstens fragen, ob HEIDEGGER in Wahrheit ganz konsequent geblieben ist, wo er sagt: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts." Hier braucht HEIDEGGER Bilder, deren Inhalt der erkennbaren Welt entnommen ist, denn das Etwas, in das etwas anderes „hineingehalten" werden kann, ist kein „reines", sondern ein symbolisch umkleidetes „Nichts". Doch spielen solche Bilder, wenigstens vorläufig, eine so geringe Rolle, daß wir von ihnen absehen dürfen. Dann sprechen die Ausführungen über das Nichts als das Metaphysische vollends nicht gegen die Notwendigkeit, sowohl die ontologischen Probleme im allgemeinen wie auch die metaphysischen Probleme im besonderen auf der Grundlage einer Logik des Prädikats zu behandeln, denn was das Nichts für die Metaphysik zu bedeuten hat, kann man logisch erst verstehen, wenn man einsieht: hier liegt der Versuch vor, das Prädikat des „transzendenten Seins" als Form auch dort anzuwenden, wo der Inhalt fehlt, der zusammen mit diesem Prädikat ein wahres Sinngebilde ergibt.

Die Frage, ob wir bei dem Versuch, über das Diesseits hinaus nach dem Jenseits zu forschen, notwendig bei dem bloßen Andern des erkennbaren Diesseits stehen bleiben müssen, ohne das Andere inhaltlich irgendwie bestimmen zu können, so daß uns deshalb für das jenseitige Subjekt nur der Name „Nichts" übrig bleibt, oder ob es nicht dennoch möglich ist, dem Andern oder dem Jenseits auch in bezug auf seinen Inhalt positive Bestimmungen zu geben, das gehört wieder nicht mehr in unsern logischen Zusammenhang. Auch unter dem jetzt erreichten Gesichtspunkt erscheint es als sehr fraglich, ob ein solches Problem sich überhaupt auf rein wissenschaftlichem Wege lösen läßt. Ja, das Problem der Metaphysik als einer Wissenschaft geht vielleicht nicht nur in bezug auf den Inhalt ihrer wahren Sinngebilde, sondern sogar bereits in bezug auf die Charakterisierung ihrer Erkenntnisform als einer besonders bestimmten Art des Seins über alle Wissenschaft hinaus. Wir wiesen schon darauf hin, daß auch Worte wie „übersinnlich", „transzendent" und ähnliche sich streng genommen nur als symbolisch gemeint verstehen lassen. Unter diesen Umständen mag man HEIDEGGER sogar darin zustimmen, daß „keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst einer Metaphysik erreicht".

Aber man darf darum, auch abgesehen von der Vieldeutigkeit des Wortes „Ernst", diesen Satz nicht so generalisieren, daß Philosophie nun überhaupt nicht am Maßstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden könne. Denn selbst wenn wir von aller Logik und Erkenntnistheorie als „Philosophie" einmal absehen, ist das, was man allgemein Philosophie zu nennen hat, sicher nicht nur Metaphysik des Nichts, sondern zugleich allgemeine Ontologie, die auch, ja gerade von dem Ganzen der erkennbaren Welt einen Begriff zu bilden hat. Das metaphysische Problem bleibt als ein „Hinausfragen über das Sein" immer nur ein Problem unter vielen anderen.

Wer das bestreiten wollte, könnte dafür nur geltend machen, daß er persönlich sich für andere als in diesem Sinn „metaphysische" Fragen nicht interessiert. Damit aber würde er den Gesichtskreis der Philosophie in höchst unsachlicher Weise verengen. Zu „widerlegen" ist ein solcher „Standpunkt" freilich nicht, denn wofür er sich zu interessieren habe, das kann man keinem Menschen „andemonstrieren", wie Fichte sagen würde. Aber ebenso bleibt es vom wissenschaftlichen Standpunkt aus vollendete Willkür, wenn jemand behauptet, Probleme wie die Frage nach dem Andern der erkennbaren Welt oder nach dem Nichts seien die einzigen wahrhaft wesentlichen Probleme. Alle Philosophen, die wir die „großen" nennen, haben nach dem positiv bestimmbaren Sein der Welt, ja in der Hauptsache nur nach diesem gefragt, und wenige haben außerdem noch vom „Nichts" als einem wesentlichen Begriff gehandelt. Daß die erkennbare Welt (und nicht „das Nichts") im Zentrum der Philosophie steht, dabei wird es hoffentlich auch in Zukunft bleiben, und ebenso wie man versucht ist, dem Heideggerschen Begriff des „Daseins" als der „Sorge" das Wort Fausts entgegenzuhalten: „Doch Deine Macht, o Sorge, schleichend groß, ich werde sie nicht anerkennen", wird man bei den Heideggerschen Ausführungen über das Nichts an ein anderes Goethe-Wort denken: „Am Sein erhalte Dich beglückt".

Das ist gewiß keine theoretische Wahrheit, und wir haben daher für das, was wir zum Ausdruck bringen wollten, absichtlich die Form des Imperativs gewählt. Wir gehen dadurch mit vollem Bewußtsein ebenfalls, wenn auch gewiß nicht mehr als Heidegger, über die Grenze der logisch begründbaren Wissenschaft hinaus. Doch bleibt uns nichts anderes übrig, wenn wir den überwissenschaftlichen Einseitigkeiten, bei denen nicht sachliche Gründe, sondern

der Wille einer Person entscheidet, überhaupt gegenübertreten, und damit zugleich darauf hinweisen wollen, wie einseitig die Gedanken sind, die nur das Nichts zum „Metaphysischen" machen. Die eine Einseitigkeit und Überwissenschaftlichkeit läßt sich nur durch eine andere Einseitigkeit und Unwissenschaftlichkeit paralysieren.

Jedenfalls: wir haben hier die Grenze erreicht, die einer logischen Grundlegung der Ontologie gezogen ist, und wir beabsichtigen nicht, diese Grenze noch weiter zu überschreiten, als es bei jeder Grenzbestimmung unvermeidlich zu sein pflegt. Solange wir wissenschaftliche Philosophie treiben, haben wir uns vielmehr sorgfältig innerhalb dieser Grenze zu halten. Ja, das wäre sogar dann notwendig, wenn wir die Philosophie nicht auf die Wissenschaft beschränken wollten, sondern mit ihr mehr als „nur" Wissenschaft zu geben versuchten. Ohne Kenntnis der Grenze entstehen nämlich beim Überschreiten der Grenze Gedankengebilde, die auch der „überwissenschaftliche" Philosoph nicht wünschen kann — Konfusionen. Man weiß dann nicht mehr, was sachlich begründet und was persönliches „Bekenntnis" ist, und solche Unklarheiten sind unter allen Umständen vom Übel. Jeder sollte genau wissen wollen, ob man ihm theoretisch begründete Wahrheiten oder persönliche „Überzeugungen" vorsetzt. Auch aus diesem Grunde wird es gut sein, nicht nur bei der Behandlung allgemein ontologischer Fragen, sondern sogar bei der Behandlung der metaphysischen Probleme, die eventuell ihre überwissenschaftliche „Seite" haben, gründlich Logik des Prädikats zu treiben. Diese Disziplin bestimmt auch die Grenze der Logik. Wie sie allein imstande ist, zu sagen, was das Nichts vom Sein trennt, so werden wir auch erst aus ihr, die uns über das Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis Klarheit gibt, lernen können, was Nicht-Wissenschaft oder vielmehr „das Andere" der Wissenschaft ist.

3 2400 00714 1645

QU42
R42

44914

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall